BIBLIOTECA DE STUDII PSIHOLOGICE

V. PAVELCU

CONȘTIINȚĂ
ȘI
INCONȘTIENT

INTERPRETĂRI ȘI PRECIZĂRI

Societatea Română De Cercetări Psihologice
BUCUREȘTI
1942

Scanned with OKEN Scanner

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN

BIBLIOTECA DE STUDII PSIHOLOGICE:

No. 1: *NESTOR, I.-M.:* Introducere la o psihologie experimentală. Capitolul I: Psihologia experimentală, aspect al Filosofiei ştiinţifice (Bucureşti, 1938, 35 pagini, lei 30).

„ 2: *NESTOR, I.-M.:* Bareme româneşti privind antropometria şcolară (Prima comunicare. Bucureşti, 1938, 12 pagini + XXIV tabele, lei 100).

„ 3: *PAVELCU, Vasile:* Ce este Foaia de observaţie vocaţională? Studiu critic şi experimental (Bucureşti, 1938, 24 pagini, lei 20).

„ 4: *COPELMAN, S. Louis:* Reflexul psiho-galvanic. I Problema factorilor determinanţi (Bucureşti, 1938, 60 pagini, lei 50).

„ 5: *MUSTER, Dumitru* şi *CHIAPPELLA, Al.:* Elemente de statistică aplicată. — Biometrie - Psihologie - Pedagogie - Sociologie - Antropometrie - Sport (Bucureşti, 1938, 68 pagini, lei 80).

„ 6: *NESTOR, I.-M.:* Profesiograme psihologice (Comunicare prealabilă. Bucureşti, 1939, 16 pagini + 114 profesiograme, lei 300).

„ 7: *NESTOR, I.-M.:* Orientarea profesională. Partea I-a Organizare (Bucureşti, 1939, 190 pagini, lei 120).

„ 8: *NESTOR, I.-M.:* Examenul evoluţiei psihologice a copilului de la una zi la şase ani. Metoda Bühler-Hetzer (Bucureşti, 1940, 160 pagini, lei 120).

„ 9: *NESTOR, I.-M.:* Probleme de psihologie şcolară. Volumul I: Un Institut de biotipologie şi eugenie şcolară. - Fişa psihologică pentru observaţie. - Carnetul biotipologic. - Psihologia şi raţionalizarea notelor şi examenelor şcolare (Docimologie) (Bucureşti, 1942, 328 pagini, lei 300).

„ 10: *PAVELCU, Vasile:* Conştiinţă şi inconştient. Interpretări şi precizări (Bucureşti, 1942, 128 pagini, lei 150).

Aceste lucrări se pot procura **direct** *de la Laboratorul de Psihologie experimentală al Universităţii din Bucureşti (Strada Edgar Quinet 5, Facultatea de Filosofie şi Litere).*

Scanned with OKEN Scanner

V. PAVELCU

CONȘTIINȚĂ ȘI INCONȘTIENT

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOTECA DE STUDII PSIHOLOGICE

V. PAVELCU

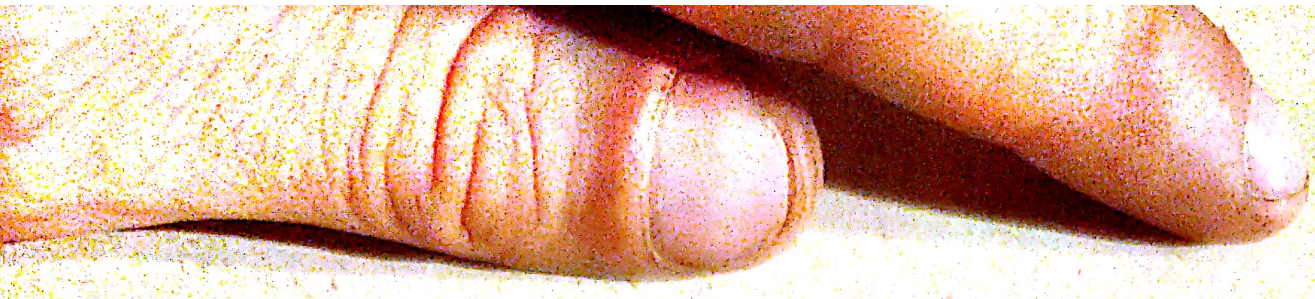
CONȘTIINȚĂ
ȘI
INCONȘTIENT

INTERPRETĂRI ȘI PRECIZĂRI

Extras din „Analele de Psihologie" volumul VIII, 1941

Societatea Română De Cercetări Psihologice
BUCUREȘTI
1942

Scanned with OKEN Scanner



Imprimat în Institutul de arte grafice „TIPARUL UNIVERSITAR"
București, strada Elie Radu, 6
Iunie 1942

Scanned with OKEN Scanner

Acest volum face parte din „Biblioteca de studii psihologice", îngrijită de Profesor C. RĂDULESCU-MOTRU și I.-M. NESTOR

10

Scanned with OKEN Scanner

Introducere

Poate că nicio știință nu oferă atîtea aspecte diverse, ca școli, doctrine, direcții și ramuri noui, ca știința psihologiei. De aceea, și nevoia unei sinteze psihologice se simte tot mai imperios, iar încercarea de sinteză devine tot mai dificilă.

Transformările psihologiei impun din ce în ce mai des revizuiri de înțelesuri psihologice de bază. Categorii psihologice, care constituiau până mai eri temelii nesdruncinate pentru construcții de vaste sisteme de interpretări, apar astăzi ca noțiuni artificiale, fără susținere reală. Acolo unde pînă adineaori aveam realități clare și simple, avem astăzi fenomene complexe, în faza de diferențiere, de așezare în altă ordine, pe alte planuri. Noțiunile psihologice, ca orice alte noțiuni și ca orice ființă vie, sunt supuse legii evoluției și diferențierii; iar o știință tînără, mai mult decît o știință matură.

Ni se pare, deci, necesară opera de revizuire a noțiunilor psihologice. Este util ca, din cînd în cînd, să se producă reașezări de înțelesuri științifice, noui clasificări și o nouă înțelegere, în lumina cercetărilor și adevărurilor actuale.

Înțelesurile de conștiință și de inconștient, noțiuni din cele mai vaste și totodată din cele mai puțin clare și mai greu de interpretat, ne apar, în sistemul cunoștințelor actuale, altfel decît le vedeam înainte. Incercarea noastră are ca scop *sublinierea noilor aspecte* ale vechii probleme a con-

ştiinţii şi precizarea poziţiei actuale a unor noţiuni psihologice cunoscute. Problema conştiinţei a crescut şi ea în ultimele decenii, desvoltîndu-se odată cu întregul sistem al cunoştinţelor; se cuvine, deci, să-i determinăm dimensiunile şi să-i descriem noua ei înfăţişare; propriu zis, ea a devenit alta. Dela faza infantilă a unei conştiinţe-oglinzi şi pînă astăzi, înţelesul de conştiinţă a evoluat considerabil.

Nu ne ascundem faptul că încercarea propusă este temerară şi plină de riscuri; noi ştim însă că una din virtuţile omului de ştiinţă este curajul de a încerca.

Cap. I.

Structura conştiinţei.

1. *In căutarea conştiinţei.*

Conştiinţa poate fi examinată structural şi funcţional. Dacă nu înţelegem conştiinţa ca o oglindă sau ca un receptacol, deosebit de conţinutul lui, problema conţinutului conştiinţei este legitimă.

Studiul conştiinţei se isbeşte dela început de mari dificultăţi, care au făcut ca problema conştiinţei să atingă altitudini metafizice.

Dacă am încerca să căutăm realitatea căreia i s-ar putea aplica termenul de conştiinţă, am constata o primă desiluzie. Cartea, creionul, casa, floarea etc., nici una nu este conştiinţă. S'o căutăm în alt domeniu: o idee, o percepţie, un sentiment, o acţiune, nu reprezintă nici una din ele, şi nici toate la un loc, o conştiinţă. Conştiinţa ar fi, aşa dar, ceva ce nu există nicăeri! Şi susţinem, totuşi, că există fapte de conştiinţă; judecata este un fapt de conştiinţă, ca şi atenţia, percepţia sau un concept.

Ce înţelegem noi când spunem că un concept este un fapt de conştiinţă? Înţelegem că, în momentul când, de pildă, avem în minte conceptul de „carte", suntem conştienţi de acest concept, putem afirma, cu alte cuvinte, că „suntem conştienţi de conceptul de carte". Dar noi putem fi conştienţi şi de carte ca obiect văzut înaintea noastră. Şi într'un caz şi într'altul, faptul de conştiinţă este legat de un alt fapt. Fără a mai căuta alte exemple, putem conchide că oricînd este vorba de conştiinţă, o găsim legată de ceva.

Cînd spunem „conştiinţa de ceva", afirmăm, odată cu existenţa conştiinţei, încă un conţinut ce nu este conştiinţă, ci un obiect de conştiinţă. De aceea, numeroşi gînditori vor susţine că o conştiinţă nu există decît ca fiind conştiinţă despre ceva.

Unii cred că acel ceva este „eul"; conştiinţa ar fi o „conştiinţă de eu". Alţii cred că starea de conştiinţă, afară de eu, ar conţine şi un obiect, precum şi raportul între aceste două conţinuturi. Aşa, de exemplu, *Paul Natorp* distinge trei momente inseparabile: eul, conţinutul şi relaţia între amîndouă (Bewusstheit). Un fapt conştient se exprimă astfel: „eu sunt conştient de ceva". Constatăm, aşa dar, în loc de un fapt unic, două realităţi: „eu" şi „ceva"; în plus, un fenomen-stare: „sunt conştient." Conştiinţa este privită aici ca aparţinînd eului. Cum rămîne atunci cu fenomenul „ceva"? El este aruncat în afară de conştiinţă!

Cînd privesc haina mea atîrnată în cui, eu nu pot spune că haina se află în conştiinţă, fiindcă ştiu că ea există în cui; eu nu privesc starea de conştiinţă, ci haina.

Se pune atunci întrebarea: cum pot eu să fiu conştient de un lucru din afara conştiinţei mele? Cum poate fi un obiect în acelaş timp în conştiinţă şi în afara acesteia? Iată toată problema lumii externe şi a raportului între conştiinţă, sau eu, şi obiect.

Psihologii o lasă, în general, pe seama filosofilor, mărginindu-se la cîteva consideraţii superficiale. Aşa, de pildă, *Th. Ziegler* spune: „Orice conştiinţă de sine este, în realitate, conştiinţa despre ceva, dar despre ceva în mine şi orice conştiinţă este o conştiinţă de sine, căci orice conţinut de conştiinţă este conţinutul meu" (p. 77). In momentul, însă, cînd suntem conştienţi de ceva din afară de noi (Weltbewusstsein), atunci atenţia ne este îndreptată spre conţinut; dacă spunem, însă, că suntem conştienţi de noi, predomină forma (Selbstbewusstsein) şi cum aceste două sunt inseparabile „orice conştiinţă a lumii externe nu este posibilă fără conştiinţă de sine şi invers" (p. 78).

Cum aş putea afirma că, în momentul cînd sunt conştient despre un apus de soare, nu este vorba în realitate despre

apusul de soare ci despre „ceva în mine"? Ori atenţia îmi este îndreptată spre soare — şi, în cazul acesta, nu poate fi vorba despre „ceva în mine" — ori sunt atent asupra fenomenului ce se petrece în mine şi atunci observ o stare sufletească, dar nu soarele! Aceste două planuri de conştiinţă par bine deosebite.

Credem că neînţelegerea rezultă dintr'o dublă întrebuinţare a înţelesului: „legat de eu." Cînd spun că „floarea este roşie", nu constat nicio legătură cu eul, ci o legătură între culoarea roşie şi floare. Înţelesul legăturii se schimbă cînd spun: „sunt conştient că floarea este roşie." Nu este greu de constatat, că avem aici două fapte deosebite: în primul caz mă refer la obiect, străin şi independent de conştiinţa mea; în cazul al doilea, subliniez un fapt de conştiinţă. Afirmaţia că floarea ar fi legată de eu, este contrară bunului simţ; nu ne supără însă ideea: „conştiinţa de floare este legată de eu." Deci, nu obiectul este legat de eu, ci conştiinţa de obiect, adică sensaţia, percepţia, reprezentarea sau noţiunea. Afirmaţia că eu sunt conştient de relaţia dintre floare şi culoarea ei, nu este greşită; numai că, în momentul cînd constat această relaţie, eu nu sunt conştient de ea ca de un fapt de conştiinţă, ci ca de o relaţie externă.

Această diferenţiere preliminară ne va servi de punct de reper şi mai tîrziu.

Ne-ar putea obiecta cineva că acest mod de a discuta denotă o lipsă totală a cunoştinţelor de epistemologie, că este un mod empiric şi grosier de a discuta, că ar fi o atitudine de „realism naiv" şi „terre-à-terre" etc.. Nu înţelegem întrucît este mai nobil modul de gîndire care aduce totul în conştiinţă pentru a inventa apoi procedee subtile spre a reda lumii externe o parte din aceste conţinuturi. Noi ne scutim de oboseala de a demonstra lumea externă. Psihologiei îi revine sarcina de a determina în mod ştiinţific geneza înţelesurilor de extern, intern, obiect, subiect şi a altor noţiuni cu rezonanţă metafizică.

După părerea unor filosofi, obiectul s'ar naşte din procesul de proectare, după alţii dintr'o operaţie de colaborare între subiect şi obiect. Unii filosofi reduc deosebirile de înţelesuri la diferenţe de perspectivă, de puncte de vedere. Faptul

originar şi unic s'ar găsi la limita între eu şi non-eu. Vom releva cu această ocazie o confuzie care se face adeseori în determinarea noţiunilor fundamentale de obiect şi subiect, obiectiv şi subiectiv, fizic şi psihic.

2. *Eroarea lui Mach.*

Semnalăm confuzia care se întîlneşte în psihologie, cu ocazia diferenţierii fenomenului fizic de cel psihic. Fizica se ocupă de fenomenele lumii externe; dar aceste fenomene se reduc la complexe de sensaţii; sensaţiile sunt fenomene psihologice, de conştiinţă; deci, fizica este psihologie. Această poziţie se poate încadra într'o concepţie de idealism radical.

O atitudine, opusă celei dintîi, se poate exprima astfel: fenomenele psihice sunt obiecte de conştiinţă, la fel ca şi obiectele lumii externe; noi le studiem foarte bine pe planul extern ca mişcări şi conduite, ca reacţii şi procese nervoase; oricât am căuta în aceste fenomene ceva intern, nu putem găsi nimic; postulatul unei alte realităţi, ascunse şi invizibile, nu este necesar; fenomenul psihic, deci este un fenomen extern, fiziologic, chimic sau fizic, alături de fenomenele lumii externe, având cel mult proprietăţi diferite. Această poziţie extremă o putem numi, după caz, materialistă, behavioristă sau fiziologică.

Spre a ne feri de aceste atitudini extreme, unii gînditori propun o soluţie intermediară — totuşi puţin fericită — a aceleeaşi realităţi privite din puncte de vedere diferite. Citǎm exemplul fizicianului *Mach*, imitat apoi de unii psihologi contemporani.

Elementele lumii externe, după *Mach*, sunt identice cu ale lumii psihice. Şi fizica şi psihologia studiază sensaţiile. Deosebirea constă numai în faptul că prima le studiază în relaţiile lor între ele, înafară de limitele corporale ale individului, în timp ce psihologia le studiază în raport cu individul, realitatea care se află înlăuntrul limitei U (Umgrenzung). Spre a fi şi mai fideli faţă de gîndirea marelui fizician şi filosof, ne permitem a reproduce cîteva pasagii din lucrarea sa „Cunoştinţă şi eroare":

„Să luăm elementele de roş, verde, cald, rece etc.: oricare ar fi numele lor, ele sunt date imediat. Ele depind de

elemente exterioare lui U (elemente fizice) şi de elemente interioare lui U (elemente psihice); dar, în ambele cazuri, ele sunt aceleaşi, ele sunt tot date imediate" (p. 23). „Eu pot reduce totalitatea percepţiilor mele fizice la elemente care acum nu mai pot fi descompuse: culori, sunete, presiuni, mirosuri, spaţii, timpuri etc. Aceste elemente depind de împrejurări exterioare corpului meu şi de împrejurări interioare corpului meu: acestea sunt sensaţii" (p. 21). „Cunoasterea dublei dependenţe a fiecărui element de elementele exterioare şi de cele interioare limitei U, a Eului îngust, duce spre studiul imediat al raporturilor reciproce între elementele exterioare lui U, lăsînd, în mod pe cît posibil de constant, pe acelea interioare lui U"... „în felul acesta, în măsura posibilului, noi eliberăm cunoştinţele fizicului de influenţa propriului nostru corp". „Pentru a complecta acest travaliu, trebuie căutate relaţiile fiziologice şi psihologice care trec limita lui U, fiindu-i interioare" (p. 30).

Aşa dar, fizica studiază relaţiile între sensaţii în afara limitei U, şi independent de corpul omenesc, în timp ce fiziologia şi psihologia studiază relaţiile aceloraşi sensaţii înăuntrul limitei U, în funcţie de individ. E o confuzie regretabilă! Vorbind mai întîi de condiţionările externe şi interne ale sensaţiilor, *Mach* presupune implicit existenţa unor elemente exterioare, de natură străină faţă de sensaţii, adică de natură fizică. Acelaş autor spune apoi că aceste elemente fizice sunt de natură senzorială, terminînd cu afirmaţia că studiind aceste sensaţii în relaţiile lor între ele, şi înafară de limita mea corporală, eu fac fizică, adică transpun sensaţiile în obiecte fizice.

Mach nu-şi dă seama de gravitatea operaţiei de reducere a unui obiect fizic la un complex de sensaţii. Există oare echivalenţă integrală între obiect şi percepţie? Şi dacă nu există, înseamnă că este vorba de două realităţi şi nu de una singură.

Mach vorbeşte cînd de „elemente", cînd de sensaţii, ceeace nu-i tot una. Sensaţiile prin definiţie sunt fapte psihice, adică în funcţie de eu. Cum este atunci posibil ca un fapt legat de eu să fie studiat separat de eu, fără ca el să piardă dreptul de a se numi acelaş? Or, *Mach* pretinde că faptul este acelaş!

Şi cum se face că *Mach* nu şi-a dat seama că, pretinzînd

că explică originea lumii fizice şi a celei psihice, el le-a presupus pe amîndouă, nu numai implicit şi virtual prin noţiunea de sensaţie, dar şi explicit, prin postularea cadrului exterior lui U şi a unui cadru interior lui U, adică a unui cadru al realităţii fizice şi altul al realităţii psihice? Pe scurt, *Mach* încearcă să demonstreze tocmai ceeace de două ori presupune ca demonstrat.

Eroarea lui *Mach* îşi are şi reprezentanţi mai moderni în lumea ştiinţifică. Iată ce spune, de exemplu, savantul francez *Lecomte du Noüy:* „Nu există adevăr ştiinţific absolut. „Ad veritatem per Scientiam" este o absurditate. Nu există decît unele grupuri de sensaţii care, în experienţa noastră, s'au succedat în aceeaşi ordine şi care ne par că trebue să se succeadă identic într'un viitor limitat. Iată, în fond, esenţa adevărului nostru ştiinţific" (p. 34).

A reduce faptele ştiinţifice la complexe de sensaţii, legile la succesiuni între grupuri de sensaţii, nu înseamnă numai relativism foarte asemănător — dacă nu identic — cu acela al lui *Hume,* dar mai înseamnă cel puţin şi o întrebuinţare abuzivă de termeni: sensaţia a fost şi este o realitate psihologică. A spune despre un obiect că este un grup de sensaţii înseamnă a comite o eroare logică.

Mai menţionăm un exemplu de aceeaşi natură cu acelea arătate mai sus, cu deosebire că de data aceasta confuzia aparţine unui psiholog. *J. Larguier des Bancels,* psiholog elveţian contemporan, încearcă să facă separaţia între un fapt fizic şi unul psihic. El pleacă dela premisa — greşită din capul locului — că „sensaţiile compun pentru noi conţinutul universului" (p. 17). Un obiect este o totalitate de calităţi, calităţile sunt sensaţii. Fizicianul, chimistul, biologul ca şi geologul, lucrează cu sensaţiile. Sensaţiile sunt fapte de conştiinţă. Ar rezulta că toate ştiinţele s'ar reduce la psihologie, ceeace nu acceptă nici *Larguier des Bancels.* Care este atunci soluţia?

Privesc luna în momentul cînd se ridică la orizont şi o găsesc enormă. Fotografia mi-o arată identică cu mărimea ei dela zenit. Avem două fenomene: unul — raportul între lună şi placa fotografică, independent de subiect, şi alt fenomen — relaţia între lună şi ochiul observatorului. „Aceste fenomene,

conchide autorul, reprezintă — şi unul şi altul — date sensibile. Dar aceste date sensibile nu sunt considerate din acelaş punct de vedere în ambele cazuri. Infăţişată ca atare, sensaţia aparţine fizicei. Infăţişată în raportul său cu individul, care posedă conştiinţa ei, sensaţia aparţine psihologiei" (p. 18).

In fond, părerea lui *Larguier des Bancels* nu este decît o reeditare a argumentaţiei lui *Mach*. Am reprodus-o, însă, pentru a ilustra şi mai bine cît de uşor, în mod inconştient, se poate trece dela o categorie de înţelesuri la alta, complect deosebită. Psihologul citat afirmă mai întîi că priveşte luna, pe care o şi fotografiază. După aceea, în mod foarte natural, face o distincţie, de care nu este conştient, atunci cînd afirmă că placa înregistrează luna, iar el (observatorul) înregistrează sensaţia. Or, bunul simţ ne învaţă că noi vedem luna şi nu sensaţia! Pare evident că luna nu este sensaţie şi nici sensaţia nu este lună. Luna este altceva decît conştiinţa mea despre lună. Sensaţiile, ca fapte de conştiinţă, aparţin psihologiei, iar luna aparţine lumii externe şi nu individului. Ce este sensaţia „înfăţişată ca atare"? O atare sensaţie nu mai este sensaţie şi, în cazul acesta, *Larguier des Bancels* atribue fizicei altceva decît ceeace crede el că-i atribue, adică sensaţia. A afirma că fizica studiază percepţia de lună (în raporturile ei cu lumea din afară) este tot atît de greşit ca şi a spune că psihologia studiază luna (în raporturile ei cu o conştiinţă).

Un punct de vedere destul de răspîndit diferenţiază obiectul fizicei de acel al psihologiei în modul următor: fizica studiază relaţiile fenomenelor între ele şi pe cît posibil independent de individ; psihologia studiază reacţiile (sau comportarea) individului faţă de fenomene.

Această definiţie nu este valabilă, întrucît studiul comportării se reduce la stabilirea relaţiilor între fenomene (în cazul de faţă, între individ şi mediu); acest studiu trebue să fie cît mai obiectiv, adică teoretic independent de subiectivitatea cercetătorului. Rămîne, deci, problema deosebirilor dintre reacţia psihică şi reacţia fizică.

Tratarea subiectului nu ne permite să mergem mai departe. Am subliniat eroarea lui *Mach* pentru a arăta cum se confundă înţelesurile şi punctele de vedere: un obiect fizic nu este un complex de sensaţii.

3. *Sondagii în conştiinţă.*

Intreaga problemă rămîne în picioare şi ne putem întreba mai departe cu *Goblot:* „Cum se face că „acest fenomen prezent şi al meu este prezent dar nu este al meu, sau: acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv?" (A, 157).

Plecaţi în căutarea conştiinţei, am ajuns la altă destinaţie; în loc de conştiinţă, am găsit eul şi obiectul, întreaga lume internă şi una externă.

Unii psihologi elimină obiectul din înţelesul de conştiinţă, susţinînd că faptul de conştiinţă este totdeauna un fapt de conştiinţă de eu. Cu această reducere pare că problema se simplifică. Dar atunci şi eul, ca obiect, se înstrăinează de conştiinţă. Ce este atunci acest eu, fără de care nu poate exista conştiinţa, eul din afara conştiinţei şi interior faţă de lumea externă? Ce este conştiinţa care nu poate exista fără eu sau fără un conţinut oarecare?

Trebue oare să îndepărtăm problema ca insolubilă şi definiţia ca imposibilă? Mulţi psihologi afirmă că definiţia conştiinţei este imposibilă, întrucît conştiinţa constitue o realitate fundamentală şi incomparabilă. După cum nu se poate defini o culoare, un sunet, un sentiment, tot aşa nu se poate defini conştiinţa, realitatea psihică imediată, profund individuală şi ireductibilă. Epifenomeniştii, ca *G. Bohn,* o înlătură cu desăvîrşire din preocupările ştiinţifice. „Conştiinţa nu se poate revela — spune el — prin nici un semn obiectiv; ea este în afară de domeniul investigaţiilor ştiinţifice" (p. 109). Curioasă atitudine ştiinţifică, de a înlătura o dificultate, decretînd inexistenţa obiectului ei!

Dacă ne gîndim la înţelesurile de conştiinţă, eu şi obiect, constatăm că aceste înţelesuri sunt foarte complexe şi presupun un nivel destul de înalt al vieţii psihice. Conştiinţa implică diferenţierea între interior şi exterior; ea mai presupune existenţa unor înţelesuri de fenomene şi obiecte externe. Floarea din faţa mea există ca obiect, adică cu înţelesul exterioritaţii şi al independenţii faţă de mine şi cu anumite proprietăţi care o diferenţiază de alte obiecte înconjurătoare. Floarea ca fapt de conştiinţă este o realitate cu înţelesul interiorităţii şi al dependenţii de un eu; pot alunga floarea

din conştiinţa mea, dacă-i o reprezentare, o pot face să dispară închizînd ochii, dacă-i o percepţie. Observaţiile făcute asupra sufletului anormal, infantil sau alienat ne aduc o bogăţie de material care demonstrează cu prisosinţă existenţa faptelor psihice în care lipseşte conştiinţa de eu, sau conştiinţa de obiect ca obiect.

Intrebăm pe un om simplu dacă floarea din faţa lui există în afară de el sau înăuntrul lui. Omul va socoti întrebarea noastră ca o glumă proastă, căci floarea „există" şi atîta tot. Este oare corect să spunem despre acel om că are percepţia de floare? Un răspuns ar fi: el are percepţia fără a fi conştient de ea ca de percepţie. Ar exista, aşa dar, percepţii (reprezentări şi concepte) inconştiente. Un alt răspuns ar fi: de vreme ce omul nostru nu este conştient de percepţia de floare, el nici n'o are. Am putea conchide că percepţiile, reprezentările, noţiunile, judecăţile — şi multe alte fenomene —, ca „fapte de conştiinţă" există numai în mintea psihologului sau, în orice caz, într'o conştiinţă evoluată.

Ni se pare, totuşi, paradoxal să afirmăm că primitivul şi copilul n'au percepţii. Percepţiile conştiinţei primitive nu există ca înţelesuri aparte de înţelesurile obiectelor. A avea conştiinţa percepţiilor sau a reprezentărilor ca atare înseamnă probabil a avea în conştiinţă noţiunile respective.

Acelaş raţionament l-am putea face şi cu privire la obiect. Primitivul sau copilul înţeleg oare un obiect ca ceva exterior şi independent de ei? Faptele ne spun că nu. Obiectele există ca atare şi ele numai într'o conştiinţă desvoltată. Obiectul ca înţeles de obiect, sau conştiinţă de obiect, este un produs tardiv al evoluţiei.

Ajungem, în felul acesta, să admitem că există o conştiinţă mai primitivă, care să nu fie legată nici de subiect nici de obiect, un fel de conştiinţă nediferenţiată, în care lumile — despărţite pentru noi — există într'o stare indiviză. Ar trebui să admitem la origină o conştiinţă care să nu fie o conştiinţă de eu sau de ceva.

Psihologia ne spune că faptul de conştiinţă la omul adult, normal şi civilizat este strîns legat de eu: cercetările psihologiei infantile, ale psihologiei primitive şi ale celei patologice, ne învaţă că eul, ca înţeles, este un produs tardiv şi fragil al

evoluției, că fenomenul conștiinței indivize precede diferențierii între eu și non-eu, între eu și altul.

„Unitatea conștiinței — spune *C. Rădulescu-Motru* — precede eul" (p. 207). Animalele au conștiință, fără conștiința eului. Conștiința de sine este un produs tardiv, o realitate caracteristică numai omului.

De aceeași părere este și *H. Wallon* (A, 506; B, 210-259). Conștiința, după el, poate exista fără opoziția eu-noneu. La animalele care trăesc în stare gregară, conștiința de sine nu există; la popoarele primitive sentimentul de diferențiere personală este în stare rudimentară. La fel este și la copii. Conștiința de sine mijește la copil abia în preajma vîrstei de 3 ani.

Observațiile asupra primitivilor ne duc la aceleași concluzii: „Conceptul general de individ uman, așa cum există el în spiritul nostru, rămîne în umbră pentru primitivi", spune *Lévy-Bruhl* (p. 129). Primitivul se concepe ca participînd la un grup care constitue singurul unitatea și realitatea veritabilă; limitele între eu și altul, între eu și non-eu sunt, din această pricină, foarte neprecise.

Aceeași lipsă de diferențiere se constată și în cazurile patologice.

Percepția internă, după *Max Scheler*, se poate prezenta în stare de indiferență, adică fără marca proprietății personale, sau străine, fără conștiința că ar aparține nouă sau altora. „Cine spune intuiție internă, nu afirmă în mod necesar intuiția de sine însuși" (p. 363). La baza vieții noastre psihice personale ar exista un curent de experiențe psihice indiferente. Atribuirea unei stări psihice eului propriu sau unui eu străin este un proces ulterior și evoluat. Ni se poate întîmpla, în stări anormale, să atribuim altora gîndirea noastră, sau să ne însușim o realitate psihică ce aparține altei persoane.

Pentru a ilustra faptul cum eul își însușește trăirile sale fără a le amesteca cu ale altor persoane, *James* imaginează pe un Petru și un Paul, în momentul trezirii, în aceeași cameră, continuîndu-și fiecare șirul gîndurilor și ideilor lui, fără a greși prin amestecarea lor cu ale prietenului. „Această greșeală este tot atît de imposibilă, după cum nu este posibil să-ți confunzi corpul, pe care-l vezi și-l simți, cu corpul altuia, pe care numai îl vezi. Fiecare dintre noi, trezindu-se, își spune: „Iată

persoana mea de adineaori", tot aşa, după cum şi-ar putea spune: „Iată vechiul meu pat, vechea mea cameră, vechea mea lume" (p. 264).

Observaţia lui *James* este foarte adevărată, numai că aceasta se întîmplă cu un Petru şi Paul normali, adulţi şi civilizaţi. Altfel, Petru îşi poate confunda eul cu al lui Paul tot aşa de uşor, ca şi patul sau camera.

Diferenţierea înţelesurilor de obiect - subiect, eu - altul, se face anevoie; de aceea, la început se produc multe confuzii. Imaginea proprie din oglindă este interpretată de copil ca aparţinînd persoanei străine. Aceleaşi confuzii se produc atunci cînd nivelul conştiinţei scade, în diferite boli mintale.

Un bolnav spune: „Eu sunt mort la data cutare. Astăzi nu sunt prezent, nu mai exist". Altul se opreşte în timpul plimbării şi se adresează însoţitorului său: „Băgaţi de seamă — spune el — că m'aţi uitat în cutare loc. Duceţi-vă şi aduceţi-mă, căci am rămas în urmă." Sau: „Eu sunt în acest loc pe acest scaun, dar în acelaş timp eu mă aflu în fundul sălii; eu mă simt în fundul sălii, departe de propriul meu corp, separat de mine însumi" (cazurile sunt relatate de *Janet*). Omul normal poate avea asemenea stări numai în vis.

Un primitiv, în acelaş timp şi om şi papagal, care a dormit acasă la el, dar pretinde, totodată, că a călătorit, încă n'are o conştiinţă diferenţiată.

In concluzie, orice fapt conştient, odată cu conştiinţa despre ceva, este şi o conştiinţă de sine. Aceasta din urmă, însă, poate avea diferite grade de complicaţie în fazele ei de evoluţie. Deosebim grosso modo două forme: una primitivă, nediferenţiată şi neutră, în care obiectul şi subiectul, deosebiţi pe planul de acţiune, sunt confundaţi pe planul mintal, şi o formă superioară, reflexivă, de conştiinţă, în care eul poate fi privit ca un obiect bine delimitat, cu o serie de judecăţi şi de cunoştinţe referitoare la el.

Am constatat, aşa dar, existenţa unei faze de psihism nediferenţiat, anterior conştiinţei reflexive, de sine, de altul, sau de obiect.

Aceste distincţii corespund în totul celor făcute de *Lalande*, între conştiinţa spontană, mai bine zis primitivă, conştiinţa ca ceva dat, nediferenţiat (anterioară, am putea adăoga noi, dualităţii reflexive subiect - obiect, eu - noneu) şi o conştiinţă

„constituită prin opoziţia netă între subiect şi obiect (conştiinţa reflexivă)" (v. cuvîntul „Conscience").

Insăşi conştiinţa de eu este susceptibilă de evoluţie şi conştienţializare. Pe conştiinţa biologică se grefează o conştiinţă socială, la început foarte vagă şi generală, cum este la primitiv sau la copil. Mentalitatea copilului este mentalitatea celor din jurul lui, conştiinţa eului infantil este un reflex al credinţelor morale şi intelectuale în care trăeşte; aprecierile sale reprezintă ecoul aprecierilor şi al judecăţilor părinţilor.

Conştiinţa eului biologic şi a celui social sunt deosebite de cunoaşterea eului. Aceasta din urmă este o conştiinţă reflexivă, verbală, intelectuală şi obiectivă a eului. Cu drept cuvînt, psihiatrul francez *Hesnard* deosebeşte conştiinţa-psihism de conştiinţa-cunoştinţă interioară, o cunoştinţă al cărei obiect este individualitatea psihică, în locul realităţii externe, materiale (pp. 6, 13 şi 26).

O distincţie analoagă face *K. Jaspers* (p. 136, în notă) între două înţelesuri de conştiinţă: înţeles de existenţă psihică reală şi înţeles de recunoaştere de către individ a propriului său psihic.

Trăirile noastre sunt fapte ale unui eu conştient, fără ca ele să fie — toate şi totdeauna — luminate de cunoaşterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se desaprobe, fără a purta pe ele semnătura specială, de recunoaştere făţişă, publică, socială. Cunoaşterea de sine reprezintă pătura cea mai nouă, cea mai fluctuantă a eului; ea constă într'o serie de reflexii, de afirmaţii, de judecăţi sau „credinţe" — cum spune *P. Janet* — asupra noastră înşine. Dar după cum judecăţile făcute asupra lucrurilor sunt deosebite în natura lor de lucrurile înseşi, tot astfel realitatea psihică, numită eu sau personalitate, este deosebită de credinţele, părerile, judecăţile despre eu. După cum sunt foarte frecvente cazurile de judecăţi eronate, neadecvate, despre fenomenele lumii externe, tot aşa — şi mai frecvente chiar — sunt cazurile de erori în credinţele noastre asupra propriilor realităţi interne. Cunoştinţa de sine este o interpretare verbală, reflexivă şi introspectivă a personalităţii.

In psihologia contemporană se face deosebirea între planul real, plan de acţiune, şi planul mintal, de gîndire, al psihicului. Conştiinţa primară este o conştiinţă trăită pe planul

de acţiune, biologică sau socială, iar conştiinţa reflexivă este o realitate gîndită, o realitate situată pe planul mintal. Cineva poate executa o conduită pe planul de acţiune, fără a fi capabil a o executa pe planul simbolic al gîndirii. Un copil înţelege foarte bine să împartă tortul aşa fel ca el, împreună cu cei doi tovarăşi ai lui, să aibă o parte egală fiecare, dar nu înţelege noţiunile de „a treia parte" sau de „o treime". Conştiinţa primitivă este o reacţie trăită faţă de individualitate, pe cînd conştiinţa reflexivă este o reacţie intelectuală faţă de „aceeaşi" realitate.

4. *Transpunere sau transformare?*

Se poate pune întrebarea dacă planul reflexiv este o simplă transpunere, oglindire a planului pragmatic, sau este o formă modificată a acestuia din urmă; înţelegerea unei treimi reprezintă oare la copil ceva nou faţă de operaţia lui de împărţire a prăjiturei, sau ea nu-i decît o simplă reeditare, într'o altă versiune, a aceluiaş fapt de conştiinţă? Dacă planul verbal nu-i decît o copie a celui de acţiune, atunci conştiinţa reflexivă găseşte totul de a gata în conţinuturile conştiinţei spontane şi primitive; e vorba numai de două forme a uneia şi aceleeaşi realităţi. Existenţa unei conştiinţe nediferenţiate şi inferioare nu ar avea rost; ar trebui atunci să spunem şi noi, împreună cu unii iubitori de animale şi psihologi indulgenţi: „Cîinele meu este tot aşa de deştept ca şi omul; îi lipseşte numai graiul!".

O asemenea înţelegere a evoluţiei conştiinţei este total greşită. Să luăm exemplul cu împărţirea. Intre operaţia de împărţire a unei prăjituri în trei bucăţi egale şi operaţia de împărţire a unei unităţi în trei părţi egale, este o deosebire în gradul de abstracţie. O treaptă şi mai înaltă reprezintă înţelegerea noţiunii de $^1/_3$: înţelesul de a treia parte este un înţeles nou, în care a dispărut nu numai ideia de prăjitură, dar şi ideile de unu şi de trei; înţelesurile de unu şi de trei sunt contopite şi transformate într'un înţeles original de treime. Înţelegem acum perfect ecvaţia: $\frac{1}{3} = \frac{2}{6}$, sau: $\frac{1}{3} = \frac{3}{9}$. Fracţiile acestea reprezintă înţelesuri sintetice, originale şi perfect echivalente. Ele sunt tot atît de egale între ele, pe

planul de gîndire, ca şi înţelesurile unei mese văzută în perspective diferite, pe planul perceptiv.

Se vede bine că nu este vorba de o simplă înlocuire a unei percepţii cu o vorbă, sau a unei operaţii motore cu o operaţie mintală, fără nici o modificare a înţelesului. Afirmaţia unui *Rignano*, sau *Mach*, că raţionamentul nu-i decît o experienţă mintală, adică o reproducere (mai economicoasă şi mai comodă!) pe planul mintal a operaţiilor de pe planul motor, trebue privită cu multă rezervă. Ar trebui să ne întrebăm care-i cauza uşurinţii în experienţa verbală („Gedankenexperiment", termenul lui *Mach)?* Nu cumva ar fi tocmai superioritatea actului, rezultată din transformarea lui structurală? Intre actul material şi cel mintal nu-i numai o deosebire de expresie, ci şi o deosebire de natură. Abstracţia şi generalizarea implică nivel conceptual, iar conceptul reprezintă o transformare şi o structuralizare a conţinuturilor concrete. Percepţia de floare este altceva decît reprezentarea floarei, iar reprezentarea este altceva decît noţiunea. Trebue, însă, să recunoaştem că între floare reprezentată şi conştiinţa reprezentării de floare este o mare deosebire! Este foarte probabil ca animalele superioare să aibă reprezentări, dar numai omul — şi numai omul superior — are conştiinţa reprezentării.

Conştiinţa de sine este un rezultat al procesului de conştienţializare a vieţii psihice. Ea reprezintă o reflexie asupra propriilor noastre stări, un moment al unui plan superior şi diferenţiat faţă de planul conştiinţei primitive, neverbale şi nediferenţiate.

La fel se prezintă cazul şi cu lumea externă, a obiectelor. Inţelesul general de fapt obiectiv şi independent de conştiinţă este un produs diferenţiat, rezultat din starea indiviză primitivă, printr'un efort de abstracţie, organizare şi dominare a materialului divers; înţelesul de obiect este o invariantă de ordin superior. Ştiinţa reprezintă efortul de desubiectivare a obiectului şi de organizare a lumii obiective.

In concluzie, nivelul conştiinţei reflexive nu este o reeditare a nivelului de conştiinţă primitivă, ci este o fază superioară şi structural deosebită de faza originară.

5. *Treptele conştiinţei.*

Am stabilit existenţa unei trepte de conştiinţă fără conştiinţă de sine. A fi conştient de propria ta conştiinţă înseamnă a avea înţelesul de conştiinţă pe care să-l poţi aplica numai clasei faptelor de conştiinţă; acest înţeles are caracterul conceptual. Este, deci, foarte normal să considerăm conceptele ca trepte superioare ale conştiinţei, prin care se fac conştiente treptele inferioare. Un om conştient de propria lui conştiinţă domină cursul conştiinţei sale. Tocmai această notă şi deosebeşte gîndirea, ca treaptă reflexivă şi superioară a conştiinţei, de asociaţie sau imaginaţie spontană. Prin gîndire devenim capabili să exercităm o putere de control asupra cursului nostru ideativ.

Argumentaţia noastră este valabilă şi pentru celelalte domenii sufleteşti. A fi conştient de percepţii ca percepţii sau de reprezentări ca reprezentări, înseamnă a avea în conştiinţă înţelesuri corespunzătoare acestor realităţi: noţiuni de percepţie, de reprezentare, de noţiune etc.. Devenim conştienţi de un sentiment atunci cînd realizăm integrarea lui — pe planul de gîndire — sub formă de concept corespunzător, într'un sistem mintal de înţelesuri. Pînă atunci, sentimentul nostru nu există ca fapt conştient. Se întîmplă să greşim în integrarea noastră, clasificînd sentimentul într'o categorie nepotrivită. Eroarea poate fi observată de alţii sau — mai tîrziu — chiar de noi înşine. Literatura ne oferă o bogăţie de exemple de această natură.

Puterea transformatoare a conştiinţei în viaţa noastră afectivă este analizată cu multă fineţă de romancierul francez *A. Gide*, în romanul „Les faux monnayeurs." „Analiza psihologică — gîndeşte un personagiu al romanului — a pierdut pentru mine orice interes din ziua cînd mi-am dat seama că omul simte ceeace crede el că simte. De aici şi pînă la a gîndi că omul îşi închipue că simte ceeace simte... Eu văd bine cum este în iubirea mea: între a iubi pe Laura şi a-mi imagina că o iubesc, între a-mi imagina că o iubesc mai puţin şi a o iubi mai puţin, cine Dumnezeu ar vedea diferenţa? In domeniul sentimentelor, realul nu se deosebeşte de imaginar. Şi, dacă este deajuns de

a-ţi imagina că iubeşti, pentru a iubi, la fel este deajuns să-ţi spui, cînd iubeşti, că iubirea ta e o închipuire, pentru ca deodată să iubeşti mai puţin şi chiar să te detaşezi puţin de ceeace iubeşti sau să desprinzi de obiectul de iubire cîteva cristale. Dar pentru a-ţi spune aceasta, nu se cere oare ca să iubeşti mai puţin?" (p. 94—95).

Şi în domeniul sentimentelor există iluzii şi deliruri, ca şi în domeniul reprezentărilor. Intre conştiinţă şi obiectul ei se stabileşte un proces interesant de osmoză, atunci cînd obiectul este şi el de natură psihică. De aceea în domeniul sufletesc este mai greu de deosebit realul de imaginar. Sentimente, fictive la început, se transformă în sentimente reale; sentimente reale, suspectate în sinceritatea lor, se alterează, dîndu-ne un aspect hibrid şi artificial. Dar aceasta nu se întîmplă decît cu sentimentele slabe şi labile.

Conştiinţa parcurge aceleaşi trepte de ascensiune în domeniul realităţii fizice sau biologice. Cu cît noţiunile sunt mai abstracte, mai generale şi mai diferenţiate, cu atît şi conştiinţa obiectului respectiv devine mai înaltă. Nu este o eroare a susţine că progresul cunoştinţei merge mînă în mînă cu acel al conştiinţei. De sigur că acest progres trebue să-l înţelegem ca o desvoltare organică, ca un proces de maturizare şi structuralizare, iar nu ca un proces mecanic de memorare. Tot secretul educaţiei stă în aptitudinea de a transforma conştiinţa individuală, favorizînd la maximum potenţele ei înăscute.

Procesul de conştienţializare nu se efectuiază numai pe planul intelectual, dar şi pe planul axiologic. Înţelegerea valorilor rezultă din organizarea personalităţii în lumina valorilor etice. Înţelesul de scop, de finalitate, se realizează numai din integrarea acţiunii într'o comportare superioară şi generală de valori. Problema, atît de desbătută astăzi, a generalităţii şi a specificităţii trăsăturilor morale de caracter, este o problemă de nivel de conştiinţă.

In acelaş mod trebue să înţelegem şi progresul conştiinţei artistice. Artistul sesizează valorile în aspectele lor individuale şi desprinse de orice aderenţă faţă de acţiune, spre a creea, prin mijloace tehnice adecvate, o altă lume, valabilă în sine, pe planul contemplaţiei pure.

Scanned with OKEN Scanner

6. *Conştiinţa ca lume a înţelesurilor.*

Dacă încercăm să răspundem acum la întrebarea iniţială asupra structurii conştiinţei, am putea afirma că ceeace se găseşte în mod constant în conştiinţă este înţelesul. Nu există nici un fapt de conştiinţă fără înţeles; chiar lipsa de logică, absurditatea, are înţelesul de a fi lipsită de înţeles, atunci cînd devine obiect de conştiinţă. Cineva are conştiinţa unui lucru atît timp cît se comportă adecvat cu natura acelui lucru. Deosebirile de comportări sunt deosebiri de înţelesuri şi invers: a reacţiona faţă de un lucru în mod specific, adică altfel decît faţă de alt lucru, înseamnă a înţelege obiectul respectiv altfel decît alt lucru. Am putea spune că a avea conştiinţă este tot una cu a înţelege. Diferenţierile conştiinţei sunt în fond diferenţieri de înţelesuri.

Cînd afirmăm că faptul primitiv se diferenţiază în fapt din conştiinţă şi fapt în afară de conştiinţă, în eu şi non-eu, este vorba de formarea a două sisteme corelate de înţelesuri: „eu" şi „obiect." Obiectul material este ceva înţeles ca exterior mie. Nu este vorba, deci, de o pretinsă proiectare în afară a unor elemente sau fenomene subiective, nici de vreun fel de interiorizare a unor fenomene externe, ci de un fenomen simplu, de crearea unor noui înţelesuri în sisteme deosebite. Se creează astfel două mari sisteme de înţelesuri, heterogene unul faţă de altul, sistemul lumii externe şi sistemul lumii interne. In timp ce unele fenomene trăite le integrez în sistemul de relaţii al lumii externe, altele le raportez la sistemul intern de referinţe. Eul este un obiect în jurul căruia se creează sistemul al doilea.

Cum poate fi gîndit eul ca subiect şi ca obiect? Totul depinde de planul de înţeles în care îl gîndim. Eul poate fi înţeles ca subiect logic, ca subiect de trăire, ca unitate socială, ca valoare sau ca un concept. Ca obiect, eul poate fi obiect logic sau obiect de introspecţie; eul mai poate fi înţeles ca obiect de observaţie a altora sau ca realitate reflectată în conştiinţa altuia. Deosebirile se văd din următoarele perspective ale conştiinţei: ideia mea despre mine, ideia de părerea altuia depre mine, ideia mea despre părerea altuia despre părerea mea despre mine etc..

Tot aşa şi un fenomen oarecare poate fi înţeles: ca obiect,

adică aparţinînd sistemului de înţelesuri al lumii externe, ca percepţie, făcînd parte din sistemul psihologic, ca noţiune din sistemul logic, ca valoare, din sistemul axiologic, ca nume, din sistemul lexic etc..

Putem merge şi mai departe: dacă eul, subiectul, poate fi înţeles ca obiect, obiectul deasemenea poate fi înţeles ca subiect. „Altul" pentru mine este un obiect, cu perspectivă internă, subiectivă. Lumea, pe care noi o vedem ca inanimată şi indiferentă, are pentru copil şi primitiv semnificaţia unei lumi obiective cu perspectiva subiectivităţii; obiectivul devine o expresie a subiectului, a unui suflet plin de intenţii, gîndiri şi puteri ascunse; lucrurile au, după expresia lui *H. Werner* un caracter personal („Ichhafte Charakter").

Obiectul poate fi gîndit ca subiect care se reflectă în sine, ca avînd conştiinţă şi intenţii faţă de sine, şi ca subiect conştient de intenţiile sale faţă de mine sau de alţii. Aceste variaţii le înţelegem cînd ne întrebăm despre ceeace crede cineva despre sine sau despre părerea mea despre sine.

7. *Răspunsul la paradoxul lui Goblot.*

Intrebarea lui *Goblot* se poate acum rezolva simplu. Acelaş fenomen nu poate fi şi exterior şi interior, subiectiv şi obiectiv, în acelaş timp, din acelaş punct de vedere. Luna (fizică) nu este percepţia lunii. Nu este vorba de acelaş obiect în relaţii diferite sau privit din puncte de vedere diferite. Cînd privesc o masă (ca obiect), eu integrez fenomenul (adineaori neutru şi fără înţeles) într'un sistem extern de relaţii, cu înţelesul general de a poseda o existenţă independentă (faţă de mine sau de condiţionarea unei conştiinţe în genere); cînd spun că am o percepţie de masă, eu gîndesc fenomenul ca aparţinînd sistemului relaţional psihologic, cu nota generală de a aparţine unui eu; cînd afirm că am un concept de masă, înglobez fenomenul într'un sistem logic de referinţe; cînd spun că-i un nume, e vorba de un înţeles din sistemul lingvistic; cînd îl gîndesc ca valoare, fenomenul este înţeles în configuraţia axiologică, cu caracterul general de a fi în raport cu un interes dominant al unei conştiinţe individuale sau colective. Am mai putea continua lista înţelesurilor posibile. Principalul este să nu confundăm înţelesurile.

Scanned with OKEN Scanner

Intrebarea asupra raportului între masă şi percepţie, sau între masă şi comportarea mea faţă de masă, este o întrebare asupra relaţiei între două sisteme de înţelesuri. In analizele ştiinţifice şi filosofice, adeseori se fac confuzii între sisteme şi se nasc discuţii fastidioase ca aceea a „certei universalelor:" este masa un concept, un nume, sau un obiect? Este animalul o realitate ca atare, un concept, sau un simplu nume?

Răspunsul este că „animalul" poate fi de toate, cu restricţia însă că în fiecare caz nu va fi acelaş animal. Animalul poate fi obiect real şi material: un cîne, o pisică, o cămilă, un peşte etc., le pot înţelege pe fiecare în parte ca animale; sub acest raport, fiinţele enumerate — diferite pentru altcineva sau chiar pentru mine în alte condiţii — sunt echivalente: într'un cîne (adică în ceeace altul vede pe cîne) eu văd un animal; la fel este şi cu pisica, peştele sau cămila.

Dar un gînditor din evul mediu ne-ar putea obiecta că o speţă, un gen sau o clasă n'au existenţă individuală. Nici nu este necesar s'o aibă, răspundem noi; animalul pe care-l văd într'un cîne (cîne pentru altul, sau pentru mine în alte momente) nu este o fiinţă individuală, ci o fiinţă înţeleasă astfel: „ceeace văd în faţa mea este un animal." Atîta tot.

Cînd spun că văd o femee, eu nu văd, în adevăr, altceva decît o femee, adică o fiinţă care n'are pentru mine nici nume, nici stare socială, nici vîrstă; o fiinţă care nu-i nici blondă, nici brună, nici înaltă, nici grasă etc., ci o fiinţă care aparţine sexului feminin. Nu este vorba aici de conceptul de femee, ci de femee ca fiinţă reală, ca existenţă feminină. Femeia există ca atare.

Animalul există şi ca noţiune, după cum există şi ca nume, numai că nu este acelaş animal. Toate aceste trei înţelesuri nu sunt trei ipostaze ale aceleeaşi realităţi, ci trei realităţi diferite.

O persoană venită într'un cabinet medical pentru consultaţie devine „pacient", atît în conştiinţa bolnavului cît şi în conştiinţa medicului, iar medicul este „medic" pentru ambele conştiinţe. Aceleaşi persoane, întîlnite în societate, se comportă altfel; ele sunt altele, avînd fiecare altă conştiinţă de sine.

Se spune că o pisică, în afară de casă, nu-şi recunoaşte stăpînul.

Dovada acestor afirmaţii o constitue observaţiile asupra cazurilor patologice: o halucinaţie („halucinaţie" pentru omul sănătos) este un înţeles integrat într'un sistem obiectiv, greşit pentru mine, adevărat pentru bolnav. Cazul invers îl găsim la bolnavi, pentru care lumea externă este aproape suprimată ca atare, fiind transformată în vis. *Janet* spune despre aceştia că au pierdut „funcţia realului."

Acolo unde eu nu văd nimic, altul vede o scenă dramatică; acolo unde cineva observă o mulţime de detalii, altul nu vede nimic. Lumile noastre sunt diferite.

„Dar, va spune cineva, există totuşi o singură lume, identică pentru toate conştiinţele." Care este această lume? Ea nu există poate decît în ştiinţă; şi încă acolo ea este mai mult un ideal decît o realitate. Şi apoi nici în ştiinţă nu există o singură lume: lumea fizică este foarte deosebită de cea chimică sau de cea matematică; lumea macrofizică se prezintă altfel decît universul microfizic. Dar dacă ne mai gîndim la deosebirile dintre lumea fizică şi cea biologică sau psihologică!

Există totuşi o lume, unică şi identică cu sine. Aceasta este lumea practică şi socială. Universul de toate zilele al fiecăruia dintre noi, este acela pentru care ne-am format din copilărie, cu deprinderile şi sentimentele noastre, cu tehnica, obiceiurile şi gusturile noastre sociale. „Aceeaşi" este lumea ca produs şi înţeles social.

Această realitate socială devine centrul şi punctul de reper al sistemelor noastre de referenţă. Cînd spunem că „aceeaşi" floare este văzută în mod diferit de fiecare persoană dintr'un grup, sau că este studiată din puncte de vedere deosebite de diferitele ştiinţe, prin înţelesul de „aceeaşi" se subliniază identitatea de reacţii ale unei conştiinţe colective, existente ca înţeles independent şi invariabil în conştiinţele individuale. Din acest punct de vedere, „aceeaşi lume" este o reprezentare colectivă.

8. *Rezumat.*

Oriunde găsim un fapt de conştiinţă, el posedă un înţeles.

Înţelesurile se află într'o continuă diferenţiere şi sistematizare.

Printre sistemele diferenţiate de înţelesuri — mai mult sau mai puţin închise şi independente — găsim şi sistemul „faptelor conştiente". Cu aceste înţelesuri intrăm în faza conştiinţei conştiente de sine.

Trecerea dela un sistem la altul de înţelesuri, reprezintă în fond o trecere depe un plan pe altul de conştiinţă.

Înţelesul de conştiinţă (ca proces intern, legat de un eu şi deosebit de obiect), este un înţeles apărut tîrziu în procesul diferenţierii înţelesurilor.

Formarea conştiinţei reprezintă un proces de priză de conştiinţă, de conştienţializare.

Evoluţia conştiinţei şi a înţelesurilor nu este numai o diferenţiere, adică o trecere dela omogen la heterogen, dar şi un proces dela inferior la superior.

Cap. II.

Funcţia conştiinţei.

I. *Relaţia.*

Caracterele de pluralitate, schimbare şi relaţie, sunt recunoscute de majoritatea psihologilor ca inerente conştiinţei. Astfel *W. Wundt* (III, 320—377) subliniază caracterul de raport, de conexiune, între trăirile nemijlocite, drept condiţie necesară şi suficientă pentru producerea fenomenului de conştiinţă. Baza fiziologică a unităţii conştiinţei se vede în legăturile sistemului nervos.

După *Rignano* (A. 498—499) nu se poate vorbi de conştiinţa unui fapt singur, deoarece o stare psihică nu este conştientă decît în raport cu o altă stare. Caracterul de relaţie este însuşirea fundamentală a conştiinţei şi, acolo unde nu există relaţie, unde stările psihice nu se află într'un raport, acolo nu poate fi vorba de conştiinţă. Relaţia însăşi este condiţionată de factorii afectivi. Raportul cel mai natural îl avem între un fapt psihic actual şi altul trecut. „Fiecare stare psihică nu este prin ea însăşi nici conştientă nici inconştientă, ci devine una sau alta numai în raport cu o stare psihică diferită care-i serveşte de punct de reper. Cu alţi termeni, conştiinţa nu este un caracter în sine, pe care l-ar putea îmbrăca o stare psihică pe contul său propriu şi exclusiv, ci ea este caracteristica unui raport între două sau mai multe fenomene psihice" (A, 507). Am putea spune despre conştiinţă, după *Rignano*, că este, în funcţia ei, relaţională.

Oricît de mecanicistă ar fi biologia unui *Loeb* sau a unui

G. Bohn, ei recunosc implicit, prin înţelesul de memorie asociativă, ca notă specifică a conştiinţei, caracterul relaţional. „Conştiinţa nu este decît un cuvînt pentru a desemna fenomenele determinate ca memorie asociativă" (*Loeb*, 97; v. *Bohn*, 101—104).

Relaţia implică discriminare, comparaţie, note prin care se caracterizează gîndirea. „Elementul relaţional — spune *H. Spencer* (II, 510), nu este absent niciodată din spirit. Dar elementul relaţional al spiritului este element intelectual".

Pentru *Janet* actul de inteligenţă este o conduită relaţională.

Dacă activitatea conştiinţei este numai relaţie, iar relaţia este numai gîndire, conştiinţa se confundă cu gîndirea. Se poate întîmpla, însă, ca nici conştiinţa să nu fie numai relaţie şi nici relaţia să nu fie numai gîndire.

Deocamdată putem susţine că definiţia conştiinţei prin inteligenţă sau gîndire este prea îngustă, aceasta din urmă reprezentînd numai un aspect al conştiinţei. Nu se poate admite afirmaţia lui *H. Spencer*, că „a fi conştient este a gîndi" (II, 302), şi vom vedea mai tîrziu de ce.

Din părerile citate, reţinem un fapt esenţial. Dacă funcţia conştiinţei constă în stabilirea de relaţii, un act relaţional este un act de înţelegere; înseamnă că rolul conştiinţei este a avea înţelesuri. Actul de înţelegere este o integrare a unui fenomen într'un sistem de relaţii. Am văzut că în conştiinţă există mai multe sisteme de înţelesuri. Este normal, aşa dar, să privim conştiinţa ca o activitate de înţelegere. A înţelege mai înseamnă a diferenţia şi a organiza. Am văzut cum se diferenţiază înţelesurile conştiinţei; am schiţat şi liniile generale de organizare a sistemelor mari de înţelesuri. Procesul dialectic al conştiinţei constă într'o continuă scindare, diferenţiere şi opoziţie înăuntrul conţinuturilor, la început omogene, pentru ca în sfîrşit opoziţia, actualizată în tează şi antitează, să se organizeze într'o sinteză nouă şi superioară.

2. *Sinteza.*

Unii gînditori scot în relief funcţia de sinteză a conştiinţei. *Höffding* (30—37) vede esenţa conştiinţei — ca şi *Wundt* — în legătura între faptele psihice, ordonate, în schimbările lor,

ca o unitate în varietate; nota fundamentală, însă, rezidă în activitatea ei de sinteză.

Caracterul sintetic al conştiinţei este pus în evidenţă mai cu seamă de *Dwelshauvers:* „Sinteza se traduce prin procesul conştient. Conştiinţa şi sinteza sunt sinonime" (A, ed. I, 108). Sinteza este caracterul structural al oricărui conţinut de conştiinţă" (A, ed. n. 82—83).

Sinteză mai înseamnă organizare, integrare în sisteme, adică înţelegere. Dacă adoptăm limbajul psihologiei gestaltiste, am putea afirma despre conştiinţă că funcţia ei constă în crearea de forme, că ar fi o funcţie de structuralizare.

Sinteza implică relaţie, organizare, adaptare, structuralizare, selecţie şi înţelegere. Ea nu este decît un aspect al funcţiei de înţelegere, iar înţelegerea este o etapă a conştiinţei.

3. *Autosupravegherea.*

P. Janet defineşte conştiinţa mai comprehensiv şi mai cuprinzător, înţelegînd prin ea „un ansamblu de reacţiuni ale individului la propriile lui acţiuni" (A, II, 606).

Definiţia lui *Janet* are avantajul că se poate aplica şi conştiinţei primitive; aceasta apare ca o funcţie de supraveghere şi de adaptare, nu numai decît inteligentă, a conduitelor noastre. In ea găsim accentuat caracterul totalitar şi mai ales subiectiv. Înţelesul de mai sus ne poate sluji şi pentru o definiţie a eului.

Dacă unele definiţii aveau neajunsul unilateralităţii prin neglijarea aspectului afectiv, ne pare că *Janet* păcătueşte, la rîndul său, prin neglijarea notei obiective, intelectuale. O vedem şi din faptul că înţelegerea sentimentului la *Janet* sună la fel cu aceea a conştiinţei: trezirea conştiinţei este simultană cu apariţia sentimentelor; afectul este primul fapt conştient; prima conştiinţă este afectivă; amîndouă sunt reacţii de perfecţionare şi de supraveghere a conduitei. Conştiinţa afectivă este şi personală; aşa se explică cum sentimentele — reacţii la propriile noastre conduite — stau la baza personalităţii.

Din definiţia lui *Janet* ne explicăm conştiinţa primitivă a eului şi conştiinţa reflexivă a acestuia, căci, dacă în momentul plimbării fac reflexia: „eu mă plimb", sau „eu mă în-

drept spre cutare loc", înseamnă că adaog, la conştiinţa plimbării mele, o reflexie; actul meu trăit se complică printr'o reacţie intelectuală de supraveghere personală a conduitei mersului.

Poate că ar fi mai just să privim conştiinţa ca o funcţie de supraveghere în loc de autosupraveghere. Scindarea sau polarizarea faptului psihic primitiv în două sisteme opuse şi permanente de înţelesuri, eu şi non-eu, implică şi o continuă relaţie dinamică între ele. Conştiinţa ne apare ca o continuă activitate de adaptare şi acomodare, reciprocă, a obiectului la subiect şi a eului la lumea externă. Cea mai slabă modificare a sistemului extern provoacă o schimbare a sistemului subiectiv; modificarea sistemului dinamic intern transformă într'o măsură şi înţelesul situaţiei externe. Pe măsură ce animalul îşi potoleşte foamea, prada îşi schimbă înţelesul devenind neant sub raportul material şi amintire vagă ca fapt psihic, sau — dacă mai rămîne ceva — obiect indiferent; şi invers: diminuarea caracterului de atracţie modifică atitudinea animalului faţă de pradă.

Ceeace se petrece pe planul de acţiune la animal, găsim pe planul mintal, al conştiinţei reflexive, la om. Intre obiect şi reacţiile subiectului se stabileşte un circuit dinamic într'un echilibru nestabil: lumea este în funcţie de noi şi noi suntem în funcţie de lume; în fond viaţa noastră conştientă cuprinde ambele aspecte într'un singur act de adaptare, săvîrşit sub supraveghere; aici avem şi relaţie şi sinteză şi înţelegere.

4. *Adaptarea.*

Orientarea biologică a psihologiei contemporane a ridicat pe primul plan rolul de adaptare al conştiinţei.

„Conştiinţa — spune *E. Claparède* (A, XXXIV) — nu apare decît atunci cînd adaptarea individului nu se mai face automat, cînd se prezintă oarecare dificultate care obligă pe individ să ţină seama de împrejurări subiective şi obiective printr'un proces special care este caracterizat tocmai printr'o erupţie a conştiinţei."

Şi reflexele şi automatismele noastre sunt conduite adaptate; în momentul, însă, cînd ele nu sunt suficiente pentru a face faţă împrejurărilor, apare conştiinţa. „Ea este o funcţie organică,

adică un instrument de viaţă pentru organismul total" (*Rădulescu-Motru*, A, 54). „Numai relaţiunile cu mediul extern au determinat la om apariţia conştiinţei" (ibid, 58).

„Rămîne stabilit că fără o activă adaptare la obiecte, totdeauna noi, ale experienţii externe, nu se poate produce conştiinţa. Lipsită de relaţii cu realităţile ambiante, motive pentru stimulaţii şi reacţiuni necontenite, ea devine confuză şi se dizolvă" (*Wallon*, A, 484—485).

Constatăm în treacăt că în înţelegerea conştiinţei ca funcţie de adaptare la noui împrejurări, apare aceeaşi tendinţă de a se confunda conştiinţa cu inteligenţa, definită la fel. Constatarea nu ne surprinde, întrucît pe deoparte inteligenţa este o funcţie a conştiinţei, iar pe de altă parte conştiinţa are caracterul de înţelegere.

Caracterizarea conştiinţei prin adaptare creează noui nedumeriri. Mai întîi, adaptarea este o funcţie generală şi comună întregii lumi organice: atît vegetalele cît şi animalele se adaptează la ambianţă. Dela această constatare şi pînă la afirmaţia generală că faptul de conştiinţă există în întreaga lume biologică, nu este decît un pas. Nu putem admite această afirmaţie, fără a deosebi grade de conştiinţă. Se poate întîmpla ca faptul de conştiinţă să fie legat de vieaţă, dar, în cazul acesta, se cere să privim conştiinţa ca o funcţie ce parcurge o serie de trepte dela vegetale şi pînă la om.

Dificultatea nu este totuşi înlăturată, căci există o mulţime de acte de adaptare inconştientă, organică. Astfel, imunizarea este o adaptare şi, firește, o adaptare la noi împrejurări. Procesele de homeostază, puse în evidenţă în mod atît de strălucit de către *W. Cannon*, şi echivalente cu „stările de echilibru staţionar", determinate de *E. Rignano*, sunt procese de adaptare, dar toate inconştiente. De aceea, numai în sens metaforic putem vorbi cu *Cannon* despre „Înţelepciunea corpului."

Se vede, aşa dar, că definiţia conştiinţei prin adaptare este prea largă. Conştiinţa este o anumită adaptare.

Funcţiile noastre fiziologice se petrec în afara conştiinţei, atîta timp cît ele sunt suficiente pentru menţinerea echilibrului organic, a adaptării generale, a condiţiilor generale optime ale mediului intern. Reacţiile fiziologice se petrec în formă de circuite reflexe cu caracterul de autoregulare continuă. La un

moment dat, însă, modificarea mediului interior nu mai provoacă nici o reacţie adaptată; desechilibrul produs nu mai poate fi restabilit cu ajutorul reflexelor organice obişnuite, în limitele posibilităţilor organice de ajustare. Să luăm, de pildă, fenomenul de *sete*. Cînd cantitatea de apă, necesară organismului, scade, se produce — înainte de înlocuirea ei pe cale externă, *conştientă* — o serie de reacţiuni fiziologice, reflexe de apărare, cu scopul de a restabili echilibrul normal. La un moment dat, aceste reflexe sunt insuficiente şi atunci se trezesc fenomenele de conştiinţă, unele vagi şi difuze, altele precise şi localizate; trebuinţa devine conştientă, luînd forma dorinţei şi a înţelegerii. Stadiul următor constă în crearea înţelesului de potolire a setii, sub forma unei reprezentări. Odată cu naşterea acesteea, la reflexele de mai înainte se adaogă conduite, în raport cu reprezentarea sau cu percepţia, rostul cărora este restabilirea echilibrului *psihic*. Intre reprezentare şi actul de a bea se poate intercala o stare reflexivă, de alegere şi organizare, a *mijloacelor* de potolire a setii, mijloace adecvate împrejurărilor; avem gîndire discursivă. Dela simpla conştiinţă imediată a setii, pe care o poate avea şi un animal, trecem la o treaptă mai ridicată de cunoaştere reflectată a acestei trebuinţe, exprimabilă în forma verbală. Această formă obiectivează raportul între subiect şi obiect, îi dă un sens stabil, mai social şi mai adevărat. *Conştiinţa* unei trebuinţe a devenit *organizare*, atît a mijloacelor pe plan intelectual, cît şi a reacţiunilor pe planul motor şi afectiv. Colaborarea aceasta se face sub auspiciile conştiinţei.

Rezumînd, ne întrebăm, cînd intervine conştiinţa? Atunci cînd este nevoie de o adaptare superioară pe planul de înţelegere. Adaptarea, însă, nu se mai petrece, la om, pe planul sensorio-motor, organic, ci pe planul ideo-motor, reprezentativ, mintal, obiectiv, menţinîndu-se în stare de tensiune pînă la satisfacerea ei. Conştiinţa noastră este prin excelenţă o funcţie de adaptare la lumea *externă*, prin operaţii simbolice, reprezentative, intelectuale. Ea este cu atît mai clară şi mai distinctă, cu cît este mai intelectuală; unitatea şi sinteza ei par a fi legate, totuşi, de înţelesul subiectiv şi afectiv.

Definiţia conştiinţei prin adaptare creează, însă, un *paradox*, cel puţin în aparenţă. Adaptarea perfectă este un echilibru perfect. Echilibrul implică o lipsă de schimbare în

Scanned with OKEN Scanner

sistemul dinamic închis, individ-mediu şi, implicit, o adormire a conştiinţei. Aşa dar, conştiinţa ar fi o funcţie care lucrează la propria ei desfiinţare. Desfiinţarea aceasta trebue înţeleasă ca fiind o suprimare de stări conştiente, dar nu a conştiinţei însăşi ca funcţie. Intrucît echilibrul continuă să se menţină prin acte de automatism, s'ar deduce că funcţia de conştiinţă constă în formarea de echipamente sensorio-motore, de natură automată. Automatismele, creaţiile conştiinţei, devin substitute ale conştiinţei dispărute. Conştiinţa se retrage din acţiunea automată.

In linii generale, aşa este. Deprinderea vine în ajutorul conştiinţei, dar nu spre a o suprima, ci spre a o uşura în exercitarea ei, fiindcă adaptarea noastră complectă nu se închee decît odată cu moartea, adică cu echilibru mai stabil, fizico-chimic (şi atunci nu mai suntem noi!). Deprinderea şi automatismul uşurează ascensiunea conştiinţei, degajînd-o de balastul elementelor şi al amănuntelor; ea ajută conştiinţei la creaţia de înţelesuri din ce în ce mai nete şi de perspective tot mai clare. Numai în acest sens se poate determina activitatea de adaptare a conştiinţei. Ea este o funcţie de continuă adaptare, pe planul de înţelegere, la situaţii noui, urmărind ca efect un nou echilibru, mai perfect, între individ şi mediu.

Poate tocmai din motivele arătate, rămase totuşi pentru unii gînditori neexplicite, determinarea funcţiei conştiinţei se face mai ales prin fixarea condiţiilor în care apare conştiinţa şi a diferitelor situaţii în care apare desadaptarea, de-sechilibrul.

5. *Factorii conştiinţei.*

Funcţia de adaptare a conştiinţei se reliefează şi mai bine dacă ne gîndim la factorii conştiinţei. Se ştie că monotonia adoarme conştiinţa, pe cînd schimbarea şi noutatea o trezesc. Orice schimbare este un nou stimul de adaptare şi de acomodare psihică; orice noutate este o problemă pusă individului. Funcţia de adaptare a conştiinţei începe cu momentul de înţelegere a noutăţii, fie prin încadrarea ei într'un sistem vechi şi cunoscut de înţelesuri, fie prin crearea unui nou înţeles. Unii psihologi văd condiţia esenţială a apariţiei conştiinţei în oprirea tendinţelor, în obstacolul ivit în faţa individului.

Bechterew (p. 62) defineşte gîndirea şi orice proces subiectiv prin inhibiţia reflexului; subiectivitatea unui proces rezultă din inhibirea reflexului, iar reacţiunea, consumarea acestei stări printr'o acţiune, reprezintă trecerea în domeniul lumii externe, exteriorizarea.

Viaţa sufletească, după *Paulhan*, este constituită din tendinţe, devenite conştiente în momentul opririlor, al ciocnirii cu un obstacol şi rămase inconştiente în procesele de declanşare automată. Faptul conştient este semnul unui conflict, al unei opriri; menirea lui este rezolvarea conflictului.

Bergson a pus şi mai bine în lumină acest caracter. Conştiinţa apare în faţa unui obstacol, şi momentul ei esenţial este alegerea. Atît timp cît o acţiune se petrece automat, sau obiectul provoacă acţiunea în mod imediat, nu este loc pentru reprezentare, deci pentru conştiinţă; „reprezentarea este blocată de acţiune." Insă, îndată ce acţiunea întîlneşte obstacolul, răsare reprezentarea. „Obstacolul nu a creat nimic nou, ci a făcut numai un vid, a operat o deblocare." Acest moment de ezitare este plin de posibilităţi, de virtualităţi; numărul lor constitue sfera conştiinţei; distanţa între reprezentare şi acţiune este gradul de conştiinţă. Conştiinţa, deci, se poate defini ca „diferenţă aritmetică între activitatea virtuală şi activitatea reală", „între ceeace se face şi ceeace s'ar putea face" (A, 156—157 şi 194). Din actul de alegere răsare conştiinţa; ea „este sinonimă cu alegerea" (B. 12).

Lăsînd la o parte factorul social, deciziv în formarea conştiinţei de eu, reţinem din definiţiile citate două caractere rezultate din oprire: selecţia şi virtualitatea. S'ar părea că selecţia se referă numai la aspectul intelectual al conştiinţei; a gîndi este a pune în relaţie, a raporta este a alege. Care este, însă, criteriul alegerii? Selecţia se face în lumina unei preferinţe. Dacă domeniul de alegere este acel al reprezentărilor, al inteligenţii, criteriul alegerii rezidă în altă parte, în afectivitate, izvorîtă din tendinţe.

Cum ne apare în conştiinţă oprirea, starea de suspensiune a conduitei? Am putea răspunde că aici se naşte procesul de elaborare şi de organizare de noui înţelesuri. Oprirea dă naştere la o problemă care, în cazul fericit, duce la o nouă soluţie.

Cît de important este momentul de suspensiune, pe care noi îl traducem prin elaborarea de înţelesuri, se vede din

psihologia lui *Janet*, după care trecerea dintr'un stadiu în altul se face prin suspensiunea conduitelor stadiului anterior, evoluţia fiind un proces de continuă conştienţializare.

Oprirea, virtualitatea, selecţia, iată o serie de înţelesuri înrudite care se sprijină reciproc, lămurind funcţia creatoare de înţelesuri a conştiinţei.

Oprirea, sau suspensiunea tendinţelor, este o condiţie de apariţie a conştiinţei, traducînd o desadaptare momentană şi provocînd o ajustare, o adaptare a individului; adaptarea se face cel mai bine prin intermediul procesului relaţional, de selecţie; acest proces implică o sinteză şi o coordonare psihică.

Dar un obstacol nu reprezintă o condiţie suficientă a adaptării şi, deci, a conştiinţei. O dificultate, o problemă, nu constitue totdeauna o condiţie de trezire a conştiinţei sau de sporire a gradului acesteia. Sunt numeroase cazurile cînd o dificultate provoacă desorganizarea funcţiilor psihice, o desordine şi, odată cu ea, scoborîrea conştiinţei şi aproape desfiinţarea ei. Astfel, emoţia, după *Larguier des Bancels*, apare tocmai atunci cînd instinctul nu mai este în stare să facă faţă împrejurărilor şi este, deci, un semn de desorganizare.

„Noi găsim în emoţie totdeauna — spune *P. Janet* (A, II, 466) — substituirea unei acţiuni grosolane în locul acţiunii precise şi perfecţionate." „Deaceea suntem dispuşi a spune că emoţia se produce în împrejurări la care subiectul nu este adaptat" (A, II, 467).

Aşa dar, o situaţie nouă provoacă, în unele cazuri, o adaptare de ordin superior, însoţită de o sporire a conştiinţei, iar în alte cazuri, o adaptare de nivel inferior, însoţită de o degradare a conştiinţei, de întunecare a acesteia, stare numită, mai just, desadaptare.

Putem susţine că o noutate, o oprire, o problemă, sunt condiţii necesare de apariţie a conştiinţei, fără a fi condiţii suficiente, de vreme ce aceleaşi împrejurări pot determina diminuări şi pierderi de conştiinţă.

Dacă problema, conflictul, oprirea, desadaptarea, sunt condiţii de apariţie a conştiinţei, iar funcţia conştiinţei constă în rezolvirea problemei, în înlăturarea conflictului şi al obstacolului în adaptare, înseamnă că, echilibrarea odată restabilită, conştiinţa devine inutilă. Aşa se explică dece monotonia adoarme

conştiinţa, iar familiarizarea cu obiectul face ca înţelesul respectiv să dispară. Atingem aici, după părerea noastră, esenţa conştiinţei.

Viaţa noastră conştientă este o succesiune de înţelesuri, un torent de trăiri şi de fenomene; viaţa înţelesurilor este efemeră, durata unui fapt de conştiinţă este scurtă. Un fapt se impune conştiinţei în momentul cînd a reuşit să declanşeze un interes, adică un desechilibru în sistemul nostru dinamic. In clipa cînd individul s'a adaptat la noul fenomen, acesta a dispărut din conştiinţă, înlocuit fiind de alt fapt, şi aşa mai departe. Interesele noastre reprezintă indicii pentru orientarea conştiinţei, semnalizări pentru dirijarea cursului activităţii noastre de adaptare.

Este uşor de înţeles dece în conştiinţă nu putem găsi decît înţelesuri. Conştiinţa creează înţelesurile spre a se lepăda de ele o clipă mai tîrziu; Cronos care-şi devorează copiii. Conştiinţa creează obiectul spre a-l putea mai uşor învinge sau ocoli; ea îşi pune problema spre a o părăsi mai repede rezolvînd-o; ea îşi trezeşte interesul spre a-l putea anihila potolindu-l.

Deaceea, funcţia conştiinţei nu poate fi înţeleasă complect din analiza structurii ei. Funcţia conştiinţei depăşeşte rolul de înţelegere, întrucît înţelegerea este numai o etapă spre lichidarea unei probleme şi începerea unui alt moment de înţelegere; înţelesul ridicat pînă în creasta valului de conştiinţă dispare înghiţit de un alt val de înţelesuri.

Înţelegerii îi succede hotărîrea; problema sfîrşeşte prin realizare. Ciclul, început cu înţelesul, se închee cu acţiunea.

Numai că înţelesul nu mai dispare în aceeaşi besnă de necunoscut din care a purces, ci se transformă într'o existenţă latentă şi virtuală, plină de aşteptare şi bogată în promisiuni, a inconştientului.

6. *Plasticitatea conştiinţei.*

Pe lîngă aspectele relevate, ţinem să subliniem şi faptul mobilităţii extreme a conştiinţei, aptitudinea acesteia de a trece cu uşurinţă extraordinară de pe un plan pe altul de înţelesuri. De exemplu, masa („aceeaşi" masă!) poate fi privită ca mobilă, ca formă, ca valoare economică, ca valoare estetică, apoi ca nume, ca percepţie, ca reprezentare sau concept etc.. Chiar pe planul perceptiv putem observa aceste schimbări subite de înţelesuri care ne apar ca ilu-

minaţii. Dacă prezentăm unui subiect, în examenul simţului cromatic, tabelele lui *Stilling* (sau *Ishihara)* cu întrebarea: „Ce vezi pe această pagină?", subiectul ne poate răspunde foarte simplu: „Puncte colorate." Abia după un interval de timp de fixare (adesea foarte scurt) el tresare şi ne răspunde, de exemplu: „Văd 17", sau: „Un număr." Ceeace cîteva clipe în urmă avea semnificaţia de „puncte", acum este „număr", desprins de pe un fond de puncte. Uneori, planurile înţelesurilor se alternează într'o pecepţie, cum se întîmplă în figura, devenită clasică, din capitolul percepţiilor vizuale: vedem alternativ, cînd un pocal alb pe un fond negru, cînd două profiluri negre (îndreptate cu faţa unul spre celălalt) şi despărţite de un fond alb. La fel se întîmplă cu o figură ce reprezintă o cruce: crucea se poate transforma în fond, iar fondul se transformă într'o altă cruce. Acelaş fenomen îl observăm la treptele lui Schröder, precum şi în percepţia unui cub.

Schimbările observate pe planul perceptiv sunt frecvente şi în celelalte domenii. Ceeace psihologii germani numesc Einsicht, iar anglo-americanii *Insight,* înseamnă tocmai momentul sesizării unui nou înţeles. Această însuşire a conştiinţei o putem numai plasticitate.

7. *Alt paradox al lui Goblot.*

Sistemele de înţelesuri create de conştiinţă, reprezintă moduri de adaptare ale acesteia. Mai subliniem un mod extrem de interesant de adaptare a conştiinţei prin crearea înţelesurilor temporale.

Unii psihologi caracterizează conştiinţa ca avînd nota de actualitate: orice conţinut al conştiinţei ar fi trăit ca ceva actual. Conştiinţa ar fi, în cazul acesta, o succesiune de instantanee actuale; o părere, firește contrară celei mai elementare observaţii. Chiar în conştiinţa animală observăm un rudiment de organizare temporală, care merge progresînd cu treptele conştiinţei. Trecutul şi viitorul sunt realităţi importante nu numai pentru o conştiinţă individuală, dar şi pentru o conştiinţă colectivă. Orice conştiinţă — după expresia lui *Bergson* (B, 6) „se sprijină pe trecut şi se apleacă spre viitor."

Dar aici ne lovim de un alt paradox al lui *Goblot* (A, 157—158): Cum se face că „acest fenomen al meu şi prezent este al meu dar nu este prezent?"; cum se face că „acest

fenomen prezent este trecut" sau viitor? In clipa prezentă eu retrăesc momentele trecute; starea mea actuală este o anticipare a bucuriei viitoare. Cum se pot concilia aceste înţelesuri inconciliabile în aparenţă?

Realitatea fenomenală a conştiinţei ni se prezintă astfel: în clipa prezentă mă gîndesc la furtuna de eri; în acest moment îmi închipui sosirea — aşteptată pe mîine — a prietenului. Ce reprezintă aceste înţelesuri?

Janet ne oferă descrieri admirabile ale gradelor de realitate: a „realului", a „aproape-realului", a „semi-realului" sau „aproape-semi-realului." Toate acestea se fac uşor înţelese în termeni de comportare.

Furtuna de eri are o existenţă, dar deosebită de cea de azi; ea nu se poate reproduce sau readuce în realitatea ei fizică; existenţa ei rămîne o pură existenţă mintală. Comportarea mea faţă de ea se rezumă într'o serie de povestiri sau de prezentări de note, ori de semne materiale rămase de pe urma furtunei. Înţelesul sosirii de mîine a prietenului are şi el o realitate, diferită de cea actuală şi de cea trecută. Comportarea mea nu constă nici în urarea de bun sosit, nici în strîngerea de mînă a prietenului, ci într'o serie de comportări verbale şi de pregătiri pentru ziua de mîine; cu un sfert de oră înainte de sosirea trenului mă pot afla pe peronul gării în atitudinea de aşteptare.

„Eri" şi „mîine" reprezintă înţelesuri temporale cu comportări şi adaptări corespunzătoare. Deşi adaptările, ca şi înţelesurile, reprezintă stări actuale, ele conţin înţelesuri de trecut sau de viitor. Cum se face totuşi ca acelaş înţeles să aibă în acelaş timp caracterul şi de azi şi de mîine? Cum trebue înţeles paradoxul lui *Goblot?*

Am putea răspunde şi aici că fenomenul integrat în sistemul de înţelesuri actuale de fapte psihice este „o imagine" „actuală": eu pot descrie cuiva în această clipă imaginea furtunei de eri, sau reprezentarea sosirii de mîine a prietenului. „Acelaş" fenomen, integrat într'un sistem de înţelesuri obiective şi fizice, cu aceeaşi notă de diminuare a realităţii, îmi dă înţelesul de „furtună" „de eri". La o privire mai atentă, fenomenul nu este acelaş şi nici aceste două înţelesuri nu sunt simultane. Cînd povestesc despre fenomenul de eri, acesta nu este imagine, ci furtună; cînd vorbesc despre fenomenul actual, el nu este furtună, ci imagine de furtună.

Numai astfel se pot rezolva, credem, contradicţiile aparente ale conştiinţei. In felul acesta putem înţelege cum „acelaş" fenomen este, „în acelaş timp", actual şi trecut, viitor şi prezent.

La fel se rezolvă şi contradicţia similară a conţinuturilor prezente şi absente, „în acelaş timp". Universitatea există în acelaş timp în mine şi în strada Carol; numai că în mine există ca imagine, iar în stradă ca edificiu. Comportarea mea faţă de imagine diferă de conduitele respective faţă de obiectele, sau fenomenele, absente, trecute ori viitoare.

8. *Rezumat şi concluzii.*

Conştiinţa este o funcţie de adaptare pe planul de înţelegere.

Procesul de adaptare conştientă are caracterele de relaţie, sinteză, alegere şi supraveghere. Observăm că nici relaţia, nici sinteza, nici supravegherea nu arată sensul, direcţia conştiinţei. Tendinţa conştiinţei este cuprinsă implicit numai în înţelesul de adaptare, ca proces cu o finalitate; de aceea şi definiţia conştiinţei prin adaptare apare drept cea mai cuprinzătoare.

Conştiinţa nu poate fi redusă numai la funcţia de înţelegere şi, deci, nu poate fi confundată cu inteligenţa. Înţelegerea este numai un mijloc în scopul de adaptare. Conştiinţa este şi o activitate de restabilire a echilibrului psihic, de realizare, adică de suprimare temporară de înţelesuri actuale.

Din analiza conştiinţei se schiţează două momente fundamentale ale conştiinţei diferenţiate: gîndirea şi acţiunea, înţelegerea şi realizarea, inteligenţa şi voinţa. Conflictul determină o alegere: alegerea mijloacelor este o problemă de inteligenţă; hotărîrea între scopuri este o problemă de voinţă; soluţia este lichidarea conflictului, împlinirea actului de conştiinţă.

Orice nou sistem de înţelesuri reprezintă un mod de adaptare a conştiinţei.

O notă caracteristică a conştiinţei este plasticitatea, aptitudinea de adaptabilitate, prin crearea de noui înţelesuri, precum şi însuşirea de a trece instantaneu dela un sistem la altul de înţelesuri.

Paradoxul lui *Goblot* în privinţa memoriei se rezolvă prin separaţia planurilor de înţeles, a înţelesurilor interne şi psihologice de acele externe şi materiale: imaginea este actuală, fenomenul este trecut.

Scanned with OKEN Scanner

Cap. III.

Dualitatea aspectelor de conştiinţă.

1. *Gîndirea şi acţiunea.*

Am deosebit, din punct de vedere genetic, două faze de desvoltare a conştiinţei: o fază spontană, nediferenţiată şi nereflexivă şi alta reflexivă, diferenţiată. Din punct de vedere orizontal şi actual, am deosebit planul de acţiune de acel de gîndire.

Janet obişnueşte a caracteriza aceste două planuri prin exemplul luat din viaţa noastră banală: eu sunt conştient în timpul mersului, dar pot adăoga la conduita mea motoră actul verbal: „eu merg". Aceasta ar însemna o trecere de pe planul motor pe acel de gîndire.

Trecînd uşor peste subtilităţi, cum ar fi observaţia că mersul este un proces automat, sau că, în timpul mersului, noi nu suntem conştienţi de actul mersului ca atare (afară doar de perioada învăţării mersului), să presupunem că anumite o b s t a c o l e din drumul nostru ne fac să fim băgători de seamă asupra paşilor noştri (asupra potrivirii mişcărilor la greutăţile drumului). Ne întrebăm, totuşi, dacă reflexia făcută (exprimată prin vorbele „eu merg") reprezintă o transpunere de pe planul motor pe planul mintal şi în ce fel.

Credem că se face o confuzie cînd se crede că acţiunea mea a mersului ar fi echivalentă cu reflexia „eu merg." Aceste două acte de conştiinţă sunt cu totul diferite, ca natură şi ca intenţie sau perspectivă. In mersul meu am o intenţie, de a ajunge

undeva. Reflexia mea a avut şi ea o intenţie, dar de altă natură: de a determina un înţeles actual cu privire la situaţia mea. Primul act de conştiinţă are înţelesul de „drum" orientat spre o ţintă, al doilea are înţelesul de determinare a unei ipostaze a personalităţii mele.

Este explicabil acum dece aceste două înţelesuri se pot anihila sau turbura prin interferenţă. Este firească întîmplarea scolopendrei care, rugată de o gînganie ca să-i explice acesteia cum îşi mişcă ea numeroasele ei picioare, a stat puţin să reflecteze şi... a tot rămas reflectînd, ne mai putînd merge! Această poveste arată minunat de bine complicaţia introdusă într'un sistem, prin atingerea acestuia cu un alt sistem altfel orientat. Filosoful superficial poate trage de aici concluzii pripite asupra puterii paralizante şi destructive a gîndirii!

Adîncind exemplul de mai sus, vom deosebi mai multe înţelesuri: 1) Eu mă plimb: planul de acţiune, totodată al plimbării şi al eului, cu o anumită ţintă de a ajunge undeva; eul este absent din conştiinţă ca stare reliefată şi determinată; 2) Eu mă plimb în imaginaţie: planul mintal şi imaginativ al plimbării, cu o anumită ţintă; şi deaici lipseşte conştiinţa eului; 3) Eu reflectez asupra plimbării mele: plan mintal, obiectiv şi abstract, avînd ca obiect plimbarea; eul este şi de aici absent; 4) Eu, subiect, reflectez asupra mea, obiect care se plimbă; plan mintal, reflexiv, avînd ca obiect eul.

In loc de două planuri, am găsit trei. Am putea, deci stabili următoarea împărţire: planul de acţiune şi planul mintal. Acesta din urmă se diferenţiază în plan imaginar, sau asociativ şi unul reflexiv.

Dacă planul imaginar poate merge paralel şi adesea independent de acţiune, planul de gîndire face joncţiunea cu realitatea, pe linia obiectivităţii. Forţînd puţin înţelesurile, am putea afirma că asociaţia este o gîndire nereflexivă şi lipsită de conştiinţa de sine, în timp ce gîndirea este o asociaţie reflexivă şi conştientă de sine. Aşa se explică faptul cum gîndirea domină asociaţia şi imaginaţia, funcţii ce se caracterizează prin spontaneitate, adică lipsă de control şi prin nota subiectivă. A vorbi despre o imaginaţie creatoare şi controlată, înseamnă a păşi în domeniul gîndirii.

Scanned with OKEN Scanner

Distincţia făcută o găsim importantă din cauză că, în planul mintal nereflexiv, gîndirea, în fond, nu este diferenţiată de acţiune. Aici acţiunea mimează şi exteriorizează gîndirea, după cum gîndirea interiorizează acţiunea. Somnambulul îşi trăeşte visul în acţiune, după cum visătorul îşi trăeşte acţiunea în imaginaţie; ideia este motoră (idee-forţă) şi acţiunea este ideativă. Asociaţia sau imaginaţia reprezintă simple traduceri ale acţiunii, în timp ce gîndirea este o transformare a acesteia, marcînd o graniţă între lumea gîndirii şi cea a acţiunii.

2. *Clasificarea fenomenelor psihice.*

Examinînd clasificaţiile fenomenelor sau a funcţiilor sufleteşti, constatăm că reflexia psihologică a oscilat între împărţiri dihotomice şi trihotomice. Două categorii psihologice s'au impus atenţiei cercetătorului, cu denumiri şi înţelesuri variate: fenomene cognitive şi volitive; sensaţii şi reacţii; reprezentare şi voinţă; gîndire şi acţiune; inteligenţă şi afectivitate; intelect şi voinţă.

In examenul nostru istoric sumar, nu vom diferenţia, la început, înţelesurile şi nici nu vom preciza noţiunile sau termenii. Adesea sub aceeaşi terminologie se ascund înţelesuri diferite sau prin termeni diferiţi se denumesc aceleaşi înţelesuri. Cît timp definiţiile variază, atît timp şi clasificaţiile nu se pot compara între ele numai din punct de vedere terminologic. Dealtminteri, deocamdată nici nu ne interesează distincţiile minuţioase. Vom încerca să scoatem la iveală faptul fundamental al unei dualităţi funcţionale sau structurale a conştiinţei. Apoi vom căuta să determinăm semnificaţia acestui dualism. Bineînţeles că acest dualism se integrează perfect în unitatea conştiinţei, în sensul că este vorba numai de un dualism de aspecte, de manifestări, de diferenţieri funcţionale înăuntrul conştiinţei.

Lăsînd la o parte încercările de a întemeia întreaga viaţă sufletească numai pe sensaţii (James Mill, Ziehen) sau pe sentiment (ca Horwicz); făcînd abstracţie de împărţiri în acte şi înfăţişări (Erscheinungen), funcţii şi conţinuturi, ne vom opri asupra caracterului general al clasificaţiilor mai noui, făcute după criteriul clasic.

Scanned with OKEN Scanner

Din capul locului trebue să observăm că dela sfîrşitul secolului trecut apar din nou clasificaţii binare, deosebite însă de acelea postcarteziene prin aceea că sau sentimentul este înglobat în aceeaşi clasă cu voinţa, sau voinţa — cînd nu dispărea cu totul — avea un rol secundar.

H. Spencer împarte fenomenele psihice în cognitive şi afective, acestea din urmă cuprinzînd sentimentele şi voinţa.

Höfler şi *Witasek* împart viaţa sufletească în două: o latură spirituală şi una afectivă (Gemütsleben), a doua subdivizîndu-se în sentiment şi năzuinţă.

Sistemul lui *Wundt* reprezintă un paradox psihologic sub raportul clasificaţiei fenomenelor sufleteşti: o psihologie voluntaristă cu o clasificare a faptelor sufleteşti elementare, din care lipseşte tocmai voinţa. Faptul voluntar, în concepţia lui *Wundt*, începe cu fenomenul afectiv şi se consumă prin acţiune.

Caracteristică este clasificaţia lui *Franz Brentano;* deşi tripartită, ea se deosebeşte de celelalte prin scindarea fenomenelor intelectuale în reprezentări şi judecăţi şi prin contopirea într'o singură categorie, clasa stărilor afective, a sentimentelor şi a voinţii.

Clasificaţia lui *Brentano* a avut mare influenţă în psihologie; cu mici deosebiri (în afară de *Höfler* şi *Witasek)* o găsim la *Stumpf,* care împarte stările psihice în intelectuale şi emoţionale; acestea din urmă le subdivide în pasive şi active, cele active cuprinzînd instinctele şi fenomenele de voinţă. Voinţa este un „sentiment activ" (B, XVI).

Sub influenţa lui *Husserl* şi a curentului german fenomenologic, împărţirile binare sunt frecvente. In afară de diviziunea lui *Stumpf* în fenomene (Erscheinungen) şi funcţii, reţinem clasificaţia în conţinuturi sau senşaţii (înţelese în sens larg) şi acte (corespunzătoare „intenţiilor" lui Husserl) (v. A. Messer).

Cele mai răspîndite în psihologia germană contemporană sunt impărţirile în fenomene obiective şi subiective (împărţirea adoptată, de pildă şi de Fröbes) sau în fenomene de conştiinţă a obiectelor (Gegenstandsbewusstsein) şi a stărilor (Zustandsbewusstsein); sau în atitudini (Stellungnahme) şi orientări (Gerichtetheit) (Müller-Freienfels).

D-l *Rădulescu-Motru* ne propune o clasificaţie asemănă-

toare: fenomenele afective şi volitive sunt manifestări ale e u l u i, cu totul deosebite de fenomenele obiective, de î n f ă ţ i ş ă r i.

Capitolul afectivităţii ni se prezintă, în majoritatea tratatelor de astăzi, aproape totdeauna inseparabil de cel al voinţei, alături de instincte sau de tendinţe (Müller-Freienfels, Kurt Lewin şi alţii). Sentimentul şi voinţa, în stare pură, sunt, după *Brentano*, extremele unui singur proces, sunt stări de aceeaşi natură. „Cum separăm reprezentarea de judecată, aşa unim sentimentul cu voinţa", spune el (II, 83).

Unii psihologi încearcă să reducă ambele fenomene la expresii diferite ale unei singure realităţi psihologice mai profunde, cum ar fi t e n d i n ţ e l e.

Psihologul italian *Rignano* găseşte că toate fenomenele spirituale „rezultă din jocul reciproc a două fenomene psihice elementare, tendinţe afective şi evocări sensoriale" (C, 84).

O altă expresie a aceleeaşi clasificaţii binare o reprezintă clasificaţia — răspîndită mai cu seamă în lumea anglo-americană — în fenomene c o g n i t i v e şi c o n a t i v e, înţelegîndu-se, prin conativ, caracterul de impuls, tendinţă.

3. *Inteligenţa şi afectivitatea.*

Nu este fără interes, pentru înţelegerea conştiinţei, de urmărit raporturile între inteligenţă şi afectivitate. Aceste raporturi au fost concepute în moduri diferite.

a) *Raportul de heterogeneitate sau de antagonism.*

O problemă interesantă, în legătură cu raporturile între intelect şi afectivitate, constitue întrebarea dacă există conţinuturi intelectuale independente de afecte, sau afecte independente de orice conţinut intelectual. Soluţia acestei probleme, însă, nu ne avansează mult în studiul conştiinţei. Ceeace ne interesează în deosebi, este gradul de apropiere între inteligenţă şi afect, problema omogeneităţii sau a heterogeneităţii lor fenomenologice.

Ribot spune, că „după legea psihologică cunoscută, sentimentul şi cunoştinţa nu pot coexista cu egală intensitate, că

starea afectivă nu poate creşte fără ca reprezentarea să dispară" (A, 6).

Rauh (A, 288—305) recunoaşte heterogeneitatea calitativă între sentiment şi cunoştinţă. Sentimentul, după el, ar fi „un fenomen de conştiinţă fără a fi cunoştinţă." El subliniază imposibilitatea unei traduceri fiziologice sau intelectuale adecvate sentimentelor. Poate fi oare tradus un sentiment prin gîndire? Sentimentul trebue tratat „ca o forţă ireductibilă, specială" (A, 292). Datele afective, deci, sunt fapte specifice şi ireductibile, a căror cunoaştere este foarte aproximativă.

„Funcţia raţională a inteligenţii — spune *Jung* (A, 627—628), se dovedeşte incapabilă să formuleze natura sentimentului într'o limbă conceptuală, deoarece gîndirea aparţine unei categorii incomensurabile cu aceea a sentimentului"... Iată dece „nici definiţia intelectuală a acestuia nu este în stare să redea, într'o măsură satisfăcătoare, specificul sentimentului." Deaceea nici clasificaţiile afective nu sunt posibile, căci „ideia unei clasificaţii este deja intelectuală şi, deaceea, incomensurabilă cu natura sentimentului."

Limbajul, fiind un instrument intelectual, nu poate exprima sentimentele decît cu mare dificultate; se spune că sentimentul ar fi o realitate inefabilă.

Opoziţia stabilită de *Bergson* între instinct şi inteligenţă, este aplicată de către unii psihologi şi la raportul între sentiment şi inteligenţă. Cel dintîi ar exprima viaţa intimă, curgătoare, mobilă şi originală, cea de a doua nu s'ar aplica decît solidelor, relaţiilor, obiectelor încremenite. Iraţionalul în faţa raţionalului; două realităţi străine şi ostile una alteia.

A încerca să traduci sentimentele în limbajul ideilor, după *Dugas*, este a comite un abuz, înseamnă a deforma sentimentele; „se dă o formă definitivă, rigidă şi precisă la ceeace este prin natură vag, insesizabil şi fugitiv. Sentimentul fuge de limbaj; i-ar trebui, pentru a-l exprima, un anumit limbaj. Acest limbaj există: muzica" (p. 20). Muzica ar fi, deci unicul limbaj al sentimentelor; forme de limbaj deosebite traduc realităţi deosebite.

Se aduc şi dovezi indirecte de heterogeneitatea acestor două realităţi psihice. Atenţia îndreptată asupra sentimentului îl împrăştie, după cum lumina puternică a soarelui împrăştie ceaţa; îndreptată asupra unui conţinut intelectual, îl clarifică. De-

prinderea este un ajutor pentru inteligenţă şi un factor de disoluţie pentru sentimente. Unii psihologi socot că desvoltarea uneia din aceste funcţii se face totdeauna în detrimentul celeilalte şi fenomenul acesta nu s'ar petrece numai în viaţa individuală, dar şi în istorie. (v. Wreschner, p. 6, 31, 55 şi 81).

H. Wallon subliniază antagonismul şi incompatibilitatea între funcţia de relaţie şi funcţie afectivă. Sensibilitatea de relaţie cucereşte domeniul psihic în detrimentul sensibilităţii organice. Unde se instalează inteligenţa, acolo se stinge sensibilitatea internă. El spune despre inteligenţă că ea „tinde să suprime ecranul dispoziţiilor pur subiective între obiect şi acţiune" (B, 65). Pe de altă parte, „emoţia nu se poate desvolta decît obliterînd sensibilitatea exteroceptivă sau epicritică, desfiinţînd jocul reprezentărilor" (ib., 75). „A nu ceda emoţiilor este a dobîndi aptitutidinea de a le opune activitatea simţurilor sau a inteligenţii" (ib., 76).

b) *Colaborare.*

Sentimentul a fost privit în psihologie şi ca element de colaborare, ca motor al gîndirii.

Instinctul, tendinţa, sau sentimentul, ar reprezenta forţa, energia psihică, iar gîndirea ar fi o funcţie de coordonare a mijloacelor de realizare. „La un examen apropiat — spune psihiatrul elveţian *Bleuler* — logica, reflexiunea, ne apar ca o bonă care arată calea spre scop şi ne procură instrumentele necesare" (p. 28).

„Gîndirea — spune mai precis *Piéron* (A, 296—297) — dă mijloace de acţiune care pot apărea ca scopuri secundare; adevăratele scopuri ale acţiunii aparţin totuşi nu sferei intelectuale neomintale, ci sferei afective sau paleomintale, primitivă biologiceşte şi care trebue să fie net disociată de cea dintîi."

Toate aceste idei ne aduc aminte de filosofia lui *Schopenhauer*, care subordonează inteligenţa voinţii. Influenţa afectivităţii asupra inteligenţii, asupra raţionamentului, a fost semnalată încă de mult, de către *Mill* şi de *Bain*. *Ribot* ne-a dat o logică a sentimentelor.

Din toate acestea iese în evidenţă ideia unui comensalism special între aceste două funcţii psihice; legătura între orb

şi paralitic: lumina şi mijloacele sunt oferite de inteligenţă, scopul şi puterea realizării vin dela afectivitate.

Dacă poate fi vorba, însă, de conflict între inteligenţă şi afectivitate, trebue să ne gîndim la emoţie. Numai existenţa unei emoţii este incompatibilă cu ordinea intelectuală, cu o gîndire orientată, după cum tot emoţia exclude acţiunea adaptată şi coordonată; emoţia înseamnă desordine, pierdere de direcţie, precipitare în haos, orientare înăuntru, încremenire sau anihilare a conduitelor superioare.

Ceeace a afirmat *Wallon* este valabil numai pentru emoţie.

Intre sentiment şi inteligenţă, cu toată deosebirea, este un raport de strînsă colaborare; numai emoţia se află în raport de antagonism cu funcţia intelectuală. Şi este normal, căci emoţia este semn de ruperea echilibrului superior, este simptomul desadaptării, a insuccesului, în timp ce semnul inteligenţii este adaptarea, succesul, organizarea şi direcţia unitară. Faptul că intensitatea exagerată a sentimentului poate aduce la un moment dat o eclipsă intelectuală, se datoreşte tot emoţiei, prin depăşirea pragului de tensiune afectivă.

c) *Interpretări afectiviste.*

Dualismul conştiinţei este înlăturat de unii psihologi prin reducerea tuturor funcţiilor de bază la una singură, afectivitatea. Alţi psihologi înţeleg celelalte funcţii ca derivînd, în cursul desvoltării, din afectivitate, funcţie primitivă.

Amintim încercarea unora de a reduce conştiinţa la sentiment. Astfel, pentru *Theobald Ziegler* sentimentul este fondul din care se desprinde reprezentarea, este pîrghia cu care reprezentarea este scoasă la lumina conştiinţei (p. 50) „Ceeace constitue în primul rînd conştiinţa — spune el — ceeace este simţit drept conştient nu este voinţa ci sentimentul, este afectivitatea sensaţiei, sau sensaţia ca sentiment" (p. 60). Nu este nevoie de subliniat caracterul vag, confuz al acestei afirmaţii.

Hans Apfelbach încearcă să dovedească faptul că fenomenele gîndirii însăşi sunt de natură afectivă şi că „orice fenomen psihic este constituit din Duplex: sentiment-instinct" (p. 55).

Daniel Bertrand-Barraud rezolvă problema conştiinţei în acelaş mod: în observaţia noastră imediată, concretă, con-

ştiinţa ne apare drept ceva afectiv. Fondul psihicului nostru este afectivitatea: reprezentarea, ideia, raţionamentul nu sunt decît forme intelectualizate ale sentimentelor. Atenţia, memoria, judecata, reflexul, instinctul, tendinţa, toate sunt de natură afectivă. „Primatul afecţiunilor este centrul doctrinei noastre," afirmă autorul (p. 24). „Aplicaţia strictă a criteriului subiectiv — continuă acelaş autor — ne-a condus la postularea primatului afecţiunilor împotriva a două mari ramuri ale speculaţiei clasice, din care una menţine primatul ideei şi alta primatul voinţii" (p. 49). Din acest citat se poate vedea cît de uşor autorul a întrecut „observaţia imediată şi concretă" psihologică, avîntîndu-se departe în stratosferele metafizicei.

d) *Primitivitatea afectivităţii.*

Raportul între inteligenţă şi afectivitate mai este înţeles uneori ca un raport între două stadii de evoluţie, afectivitatea fiind considerată ca anterioară în timp inteligenţii.

Evoluţia psihologică poate fi privită ca un proces de creaţii de noui conduite, rezultate din transformările celor vechi, din integrări şi structuralizări de tendinţe anterioare. Fiecare din aceste trepte, stadii sau straturi ultime, are o conştiinţă proprie, întrucît, în orice stadiu, conduita se efectuiază sub supravegherea întregului şi prin reacţia întregului. Orice stadiu inferior apare, faţă de cel superior, ca subconştient, redobîndind totuşi un fel de conştiinţă în clipa dispariţiei — momentane sau durabile — a nivelului superior, prin scoborîrea psihismului.

Astfel se explică procesul de „priză de conştiinţă" (la prise de conscience), de conştienţializare sau „mentalizare", după expresia lui *E. Claparède*. Conştienţializarea unui fenomen este perfecţionarea actului printr'un alt act superior, o perfecţionare a conduitei prin adăogirea alteia nouă. A doua conduită, prin care se modifică şi se corectează cea dintîi, trebue să-i fie superioară.

Care sunt aceste stadii, care este ierarhia psihică, sunt întrebări încă nesoluţionate, cu toate eforturile şi erudiţia savantului francez *Janet*.

Progresul conştiinţei este, deci, legat de progresul psihic în genere; nu există conştiinţă superioară sau inferioară decît ca

psihism localizat sau ierarhizat într'un stadiu de evoluţie. Numai în acest sens se mai poate vorbi de progresul conştiinţei şi se poate spune că ea constă în schimbarea „dela acţiune imediată la preparativele sale sau la justificarea sa, dela experienţa reală la experienţa mintală, dela acţiunea asupra lucrurilor la acţiunea asupra simbolurilor, dela acţiunea individuală la acţiunea socială" (Cuvillier, 375).

Aşa se înţelege sinteza, integrarea faptelor psihice inferioare, ca elemente, în structuri şi înţelesuri de ordin superior, precum şi fenomenul de adaptare, ca o nouă structuralizare a elementelor disponibile în creaţia de noui structuri psihice.

Conştiinţa, deci, are un caracter comun şi general, fiind o reacţie totală la o modificare proprie a organismului; ea are şi o notă diferenţială, variabilă cu nivelul conduitelor chemate pentru adaptarea individului, ajustarea organismului la o nouă împrejurare.

Atît observaţia de sine, cît şi observaţia externă a altora, ne învaţă că omul modern, civilizat şi adult este prin excelenţă intelectual, raţional, o fiinţă care judecă. Conştiinţa noastră este raţională şi relaţională, iar ştiinţa reprezintă cea mai înaltă expresie a acestei mentalităţi, cunoştinţele ştiinţifice fiind determinări ale relaţiilor între fenomene. A fi conştient, a înţelege, a gîndi şi a fi logic sunt înţelesuri aproape sinonime, întrucît sunt legate într'o conştiinţă cultă. Fenomenele inconştiente, stările de neînţeles, fenomenele inexprimabile în relaţii, în judecăţi, neintegrate în sisteme de relaţii, sunt contrare legilor logice şi, deci, absurde.

După părerea lui *P. Janet*, majoritatea oamenilor civilizaţi şi normali se află în stadiile conduitei reflexive, o parte în stadiul raţional, imediat superior, şi foarte puţini în cel experimental; stadiul progresiv, al creaţiei geniale rămîne accesibil numai rarelor exemplare din elita umanităţii.

Oricare ar fi divergenţele între psihologi cu privire la numărul şi succesiunea stadiilor psihologice, cea mai mare parte din autori admite anterioritatea afectivităţii asupra inteligenţii, deci a conştiinţei afective asupra celei intelectuale.

Astfel, *Wreschner* (115—117) consideră conştiinţa noastră ca fiind în proces de evoluţie dela afectiv, dela stări de sentiment, spre stări intelectuale, indiferente. „Sentimentul — spune el — nu este numai ceva elementar şi ultim, cu neputinţă

de a fi redus la altceva, ci forma cea mai fundamentală şi primitivă a existenţii sufleteşti. „Din acest punct de vedere am atribui sentimentului primatul faţă de intelect şi de sensaţii."

„Conştiinţa, în procesul ei de constituire, este total şi în mod principal afectivă şi nu poate fi altfel" spune *Ribot* (E, 7); „a simţi — spune tot el — este un fenomen mai vechi decît a cunoaşte."

Sentimentele, după *Felix Krueger*, sunt origina maternă a tuturor celorlalte trăiri psihice şi au, în comparaţie cu toate celelalte clase de fenomene, caracterul primitivităţii (A, 110—111; B, 71—72).

In ordinea ierarhică şi evolutivă a conduitelor, sentimentele sunt aşezate de *P. Janet* jos de tot, în stadiul tendinţelor socio-personale, stadiu anterior celui intelectual, ambele fiind conduite inferioare, neverbale.

Gîndirea implicită, fără imagini, a şcolii din Würzburg, nu este după *C. Konczewski* decît sentiment. Fiind inspirat de opoziţia bergsoniană dintre instinct şi inteligenţă, acest autor subliniază primatul afectivităţii în evoluţia psihologică, mergînd pînă la afirmaţia că „procesele intelectuale sunt în fond procese afective" (177) şi că „inteligenţa apare ca un anumit moment al desvoltării afectivităţii noastre" (178).

Studiile psihologiei comparate ne duc spre constatări analoage, a existenţii unei faze nediferenţiate, unde este greu de deosebit aspectul intelectual de cel afectiv. După *H. Werner*, germenele gîndirii primitive şi al celei infantile se reprezintă prin stările concrete şi afective (gîndirea complexă, concretă şi implicită). Concretismul şi afectivitatea sunt note ale conştiinţei primitive. Inţelesurile au la origină un caracter nuclear, nediferenţiat (Keimhaft-Undifferenzierte). Sensitivul, formele percepţiei, noţiunile şi judecăţile constitue nu tot nediferenţiat şi difuz. Gîndirea nu este separată de intuiţie; intuiţia este contopită cu trăirea afectivă şi ambele sunt legate de lucru. „Grupările ambianţei (Umwelt), în modurile gîndirii primitive, nu se efectuiază după aprecierile intuitive, ci mai cu seamă după aprecierile afective" (197). Copiii grupează lucrurile după impresia afectivă pe care o exercită asupra lor lucrurile: cercurile mari de joc sunt „bunicii", cele mai mici sunt „copiii" şi aşa m. d.

H. Wallon deosebeşte în evoluţia psihologică un stadiu

emotiv, anterior stadiului conştiinţei intenţionale, intelectuale. Am avea astfel, la un moment dat, o conştiinţă emotivă.

Ne vom opri puţin asupra examenului teoriei lui *Wallon* fiind din cele mai ştiinţifice şi mai bine consolidate pe baza observaţiilor clinice şi a datelor fiziologice. Ce este stadiul emotiv, după *Wallon*, şi care sunt caracterele lui?

Stadiul emotiv succede stadiului activităţii preconştiente, impulsive şi este anterior stadiilor senzitivo-motor, proectiv şi intenţional.

Spre a lămuri mecanismul şi funcţia emoţiei, *Wallon* porneşte dela discuţia făcută de fiziologi între funcţia posturală şi acea emotivă, între activitatea tonică şi cea fazică, între sensibilitatea protopatică şi cea epicritică (Head). Toate manifestările emoţiei au la bază funcţia posturală, viscero-tonică. In momentul cînd excitaţia nu-şi găseşte răspunsul prompt şi bine adaptat într'o reacţie în afară, în activitatea reprezentativă sau cinetică, ea se rezolvă într'un complex de reacţii difuze, viscerale, într'un spasm. Indepărtîndu-se dela orice solicitare a lumii externe şi întorcîndu-se spre propriile sensaţii şi reacţii organice, emoţia se complace într'un fel de narcisism, în autocontemplarea sensaţiilor produse de sine însăşi, de propriile sale reacţii, psihicul izolîndu-se într'un scurt circuit închis şi subiectiv.

Afară de faptul că acest stadiu aparţine funcţiei posturale, fiind şi subiectiv el este opus activităţii intenţionale şi reprezentative; sensibilitatea nediferenţiată şi activitatea tonică posturală a emoţiei se află în antagonism cu sensaţia epicritică, cu reprezentarea şi cu activitatea fazică, cinetică, a lumii intelectuale, a activităţii mintale. Cea dintîi se supune legilor reflexelor condiţionate, cea de a doua este intenţională; emoţia este subiectivă, în timp ce sensaţia discriminativă şi reprezentarea simbolică sunt obiective. Conştiinţa emoţiei se caracterizează prin lipsa dualităţii eu-altul, subiect-obiect, reprezentînd fuziunea sensibilităţii între individ şi mediu.

Deşi emoţia apare în momente de şovăire, de indeterminare a conduitei noastre, însoţită de graba şi necesitatea de a răspunde, ea a fost cîndva o fază normală a psihicului şi a jucat un dublu rol important în desvoltarea noastră sufletească. Prin închiderea în sine, prin caracterul combinat de acţiune şi intuiţie, dîndu-se sieşi în spectacol, prin narcisismul său 'ine-

vitabil, emoţia este primul imbold al conştiinţei, „son premier foyer" (C, 62). In al doilea rînd, prin mimica ce o întovărăşeşte totdeauna, emoţia devine un stimulent, un mijloc, un propagator al vieţii sociale, individul făcînd din expresia sa un instrument de comunicaţie, de relaţie, un fel de limbaj.

Prin desvoltarea funcţiilor corticale, emoţiile au pierdut din dominaţia lor asupra automatismelor, acestea din urmă devenind subordonate vieţii de relaţie; deaceea emoţia reprezintă astăzi o supravieţuire neadaptată, o formă arhaică, perimată ca funcţie de adaptare. La animale, emoţia este mai utilă prin punerea în joc a mecanismelor ereditare, ajustate la necesităţile momentului.

e) *Critica teoriei lui Wallon.*

Emoţia, după *Wallon*, a fost cîndva un fenomen util prin faptul că provoca reacţii automate şi adaptate la împrejurări; astăzi emoţia apare în momentul cînd căile adaptării normale prin activitate motoră sau ideativă sunt închise şi atunci tonusul se rezolvă în spasm şi sensibilitate viscerală, protopatică, inutilă, dacă nu dăunătoare.

Dar dacă emoţia de astăzi este atît de deosebită, prin funcţia ei biologică şi prin manifestările ei, de emoţia primitivă, de ce să le numim la fel? Emoţia tipică, emoţia caracterizată prin desorganizare şi desadaptare, nu poate constitui un stadiu de evoluţie, deoarece pentru noi este o stare, un moment trecător, o criză, un simptom.

Emoţia nu există numai într'o singură fază a evoluţiei; existenţa ei este nediscutabilă la vertebratele superioare, este frecventă la cele inferioare şi se poate constata şi la artropode. Fenomenul de autotomie la un crab se datoreşte dinamogeniei emoţionale (v. H. Piéron, G).

Aceasta poate însemna două lucruri: ori emoţia este o regresiune spre o fază primitivă, ori este o criză care se poate ivi în orice fază de evoluţie. Noi înclinăm spre a doua alternativă. După părerea însăşi a lui *Wallon*, emoţia primitivă nu seamănă cu a adultului normal şi, în cazul acesta, nu se poate spune că, în momentul emotiv, noi regresăm spre o fază primitivă.

Emoţia apare astăzi, în lipsa reacţiei potrivite, în mo-

mentul de ezitare, de lipsă de hotărîre, cînd trebue să reacţionezi dar fără ca să ştii cum. Caracterul esenţial al emoţiei ni se pare că ar fi conflictul între tendinţe, sau între tendinţe şi un obstacol exterior. După *Wallon*, emoţia este fixată în timp între acţiunile automate şi stadiul sensitivo-motor. Ea apare, deci, între două niveluri psihice. Faptul acesta este semnificativ. *Wallon* însăşi spune că „joncţiunea între automat şi intenţional se face în detrimentul emoţiei" (C, 72). Copilul, primitivul sau anormalul sunt emotivi fiindcă funcţiunile lor superioare nu sunt destul de evoluate pentru a utiliza în mod rapid şi prompt tendinţele inferioare, iar acestea din urmă sunt prea tari pentru a se supune fără şovăire tendinţelor superioare. Nivelul superior nu este prea tare pentru a domina şi nici prea slab spre a se lăsa dominat. De aici conflict, ezitare, oscilaţie, turburare, într'un cuvînt, emoţie. Nu numai atît: emoţia este conştiinţa pierderii direcţiei superioare, conştiinţa scăderii, a regresiunii, a lichidării prin renunţarea la adaptare externă; îi rămîne cel mult adaptarea internă, echilibrarea fiziologică, organică, prin descărcarea, golirea rezervelor energetice.

Putem trage concluzia că emoţia nu este inerentă unui anumit stadiu, ci se poate produce între orice stadii psihice, oriunde are loc un conflict, oriunde acest conflict ajunge la criză terminată prin înfrîngerea regulării normale a conduitei, prin eşecul tendinţelor superioare, şi este simptomul desadaptării. Emoţia, nefiind decît o criză psihică, un punct culminant al unei tensiuni, provocate de un conflict, nu poate constitui un stadiu de evoluţie.

Nu se poate vorbi decît cel mult de un stadiu al sentimentelor. *Wallon*, de altfel, face deosebirea între tipul sentimentalului şi tipul emotivului: la tipul sentimentalului o excitaţie duce spre imagini, spre reverie, gîndire imaginativă, în loc de reacţii viscerale, ca la persoane emotive. Ambele tipuri se găsesc printre copii (B, 105—106).

Ceeace face ca emoţiile să fie mai frecvente la copii, este, după părerea noastră, incapacitatea lor de a suporta tensiuni mari şi îndelungate, neputinţa lor, cu alte cuvinte, de a avea sentimente intense.

In concluzie, starea emotivă ne apare ca un moment de desadaptare, de desorganizare psihică ce favorizează re-

Scanned with OKEN Scanner

gresiunea conştiinţei spre conduitele inferioare. Ceeace este primitiv nu este emoţia, ci conduita; într'o stare de emoţie noi renunţăm la conduita noastră superioară, delicată şi diferenţiată, înlocuind-o cu manifestări grosolane, globale şi mai intense; această înlocuire, însă, se face posibilă din cauza lipsei de coordonare sufletească, din cauza emoţiei. Emoţia ca atare nu este o regresiune, ci cauza unei regresiuni a conştiinţei.

f) *Precizări şi concluzii.*

Pentru a putea lua o atitudine cu privire la clasificaţia fenomenelor sufleteşti şi a raporturilor între ele, este nevoie de unele precizări. Se cuvine mai întîi de lămurit înţelesul de inteligenţă.

Dacă ne întrebăm ce este inteligenţa, trebue să recunoaştem ignoranţa noastră asupra acestui punct. „Noi ignorăm — spune *Jeanne Monnin* — ceeace este inteligenţa; esenţa ei ne scapă" (p. 118). Teoria modernă a „factorilor psihici" ne scoate în evidenţă complexitatea extremă a problemei intelectuale şi dificultăţile întîmpinate de către psihologi în acest domeniu.

Nu încercăm să reproducem definiţiile curente ale inteligenţei. Amintim numai cîteva tipuri de definiţii: 1) Inteligenţa înţeleasă ca o totalitate de funcţii mintale de cunoaştere, inteligenţa globală. 2) Inteligenţa identificată cu nivelul mintal (Binet, Stern). 3) Inteligenţa ca factor general (Spearman) şi 4) Inteligenţa ca aptitudine specială (Claparède).

In sensul ultim, ea înseamnă aptitudinea de a se adapta la împrejurări noui, sau de a rezolvi prin gîndire probleme noui. Actul intelectual se poate descompune, după *A. Binet* (A, 97), în înţelegere, invenţie, direcţie şi censură; după *Claparède* (B, 137—162; E, 220), în chestiune, ipoteză şi verificare; după *Piéron* (B, 162; C, 58), în înţelegere, invenţie şi critică. Se vede uşor asemănarea între ideile autorilor citaţi.

Adaptarea la noui împrejurări se poate face şi pe planul de acţiune, adică fără operaţii superioare de simbolism şi de gîndire; ea se face prin stabilirea unor raporturi noui. Aceasta este părerea psihologului *P. Janet*, care defineşte inteligenţa ca o conduită relaţională şi intermediară.

Cînd adaptarea se face prin intermediul proceselor su-

perioare, ale gîndirii, inteligența capătă caracterul de adaptare prin gîndire, este căutarea soluțiilor cu ajutorul operațiilor simbolice.

Din adîncirea înțelesurilor date mai răsare o lămurire. Noutatea, despre care se vorbește aproape în toate definițiile, este o „noutate" pentru mine, ca subiect percepător; impresiile sunt vechi sau noui după felul meu de a le percepe. Eu pot trece indiferent pe lîngă situații socotite noui de către unii și mă pot opri cu mirare și interes în fața aspectelor considerate ca vechi de către alții. Caracterul de noutate, față de care inteligența trebue să ia atitudine, este, așa dar, un caracter relativ la individ și la situație: totul depinde de persoana în cauză și de natura situației.

Distincția este importantă, fiindcă noutatea situației constitue o problemă pentru individ. Or, problema nu este ceva „dat"; problema răsare din raportul individului cu situația. Problemele se deosebesc nu numai sub raportul naturii lor, pe plan orizontal, dar și din punct de vedere al nivelului. Schimbările situațiilor impresionează altfel pe un savant, decît pe omul comun; problemele înțelese de savant sunt ignorate de omul de rînd.

Pentru a lua o poziție față de diversitatea definițiilor inteligenții, se cuvine să facem o distincție între inteligență și gîndire. Inteligența implică o notă de valoare, în timp ce gîndirea, activitatea intelectuală, este, sub raportul aprecierii, neutră. Atît timp cît inteligența este definită în funcție de un scop, care are o valoare, adaptarea, ea însăși, ca mijloc sau instrument, capătă o valoare.

Să pornim dela faptul primar, procesul de echilibrare între organism și mediu. In momentul desechilibrului între organism și mediu se creează, în conștiința individuală, odată cu înțelesul de situație, o trebuință de a restabili echilibrul într'un anumit sens. Desadaptarea, simțită prin trebuință, stimulează conștiința pentru căutarea mijloacelor de restabilire a echilibrului. Aici trebue să căutăm germenele inteligenții.

Conștiința caută mijloacele de adaptare prin înțelegerea dificultății (a problemei) și a relațiilor între elementele în conflict ale situației și le rezolvă printr'o nouă structuralizare a situației, pe linia tendinței de echilibrare, înțelesul rămînînd

în conştiinţă pînă la împlinirea tendinţei, adică efectuarea echilibrului. Găsim aici toate momentele inteligenţii. Reţinem faptul că activitatea inteligenţii constă *într'o organizare a anumitor elemente în vederea satisfacerii a unui anumit scop*. Deaici răsare şi *valoarea* inteligenţii.

Inteligenţa înţeleasă ca activitate de gîndire, ne dă adjectivul de *intelectual*; înţeleasă ca instrument de organizare, înţelegere şi invenţie în vederea unui scop, ne dă adjectivul de *inteligent*.

Unii autori cred că inteligenţa se poate desfăşura pe planul de acţiune tot atît de bine cît şi pe planul de gîndire. Ar exista, deci, o inteligenţă în acţiune, neverbală, şi o inteligenţă mintală, simbolică şi verbală. Aceasta este şi părerea lui *Janet*. Inteligenţa, după părerea acestui psiholog, apare în stadii neverbale. Dar poate că şi gîndirea apare înainte de limbaj. *Janet* contestă acest lucru: gîndirea apare în urma limbajului; lumea animală este străină de planul nostru mintal şi reflexiv. Ar exista, aşa dar, o inteligenţă neverbală şi negîndită, motoră, şi o inteligenţă mintală. Maimuţele lui *Köhler* n'ar avea, deci, nimic comun ca natură cu „Le Penseur" al lui Rodin!

Prin inteligenţă, ca funcţie de adaptare la noui împrejurări, se pot înţelege trei lucruri deosebite: 1) inteligenţa ca funcţie de adaptare sau organizare a *gîndirii* la o problemă; 2) inteligenţa ca organizare exclusiv intelectuală, pe planul *mintal*, a tuturor *obiectelor* de conştiinţă (a mijloacelor) în care intră, pe lîngă fenomenele lumii externe, întreaga noastră fiinţă cu aptitudinile şi modurile ei de acţiune; 3) inteligenţa ca formă *totală* (ca activitate a întregii personalităţi) de organizare a *obiectelor* de conştiinţă, indiferent de separaţia: gîndire şi acţiune.

In primul caz, inteligenţa se confundă cu gîndirea în activitate. A doua definiţie este mai reală, căci noi operăm cu faptele şi nu cu gîndirea; diferenţierea între gîndire şi acţiune este tardivă. In al treilea caz, gîndirea cu acţiunea se împletesc organic întrun sistem de valori — mijloace; conştiinţa se serveşte de tot ce găseşte în lumea externă şi în cea internă, în activitatea sa de echilibrare sau adaptare.

Ultima definiţie ni se pare mai corectă şi mai puţin artificială. Acţiunea nu poate fi separată de gîndire, atît timp cît şi

una şi alta sunt organizate în jurul unui scop; un obiect reprezentat numai sau perceput, o acţiune gîndită sau efectuată sunt într'o măsură înţelesuri echivalente.

Definiţia inteligenţii ca funcţie de organizare numai a gîndirii sau şi a acţiunii, pe planul numai mintal sau şi motor, poate fi valabilă numai în cazul unei conştiinţe superioare, care poate gîndi gîndirea şi utiliza ca mijloc acţiunea. Inteligenţa neverbală ar fi, deci, inteligenţa unei conştiinţe nediferenţiate.

Tratînd despre afectivitate sau despre funcţia conativă, este bine deasemenea să deosebim tendinţa, sentimentul, emoţia şi acţiunea. In timp ce emoţia este un proces derivat din conflictul nerezolvit dintre tendinţe, iar sentimentul reprezintă tensiunea dintre tendinţe, acţiunea este actul ultim de consumare a tendinţei.

Din precizările de mai sus putem înţelege şi relaţiile între categoriile amintite. Procesul mintal nu poate veni în conflict nici cu tendinţa nici cu sentimentul. El poate fi numai aservit, în unele cazuri, de tendinţă sau de sentiment, mai cu seamă dacă procesul mintal este de nivel inferior, de natură asociativă sau imaginativă. Gîndirea se opune numai emoţiei. Intre gîndire şi emoţie este un antagonism funcţional. Prima înseamnă diferenţiere, conturare, reliefare, a doua înseamnă globalizare, confuzie şi denivelare.

Inteligenţa, ca funcţie a conştiinţei, de organizare a mijloacelor, este susţinută de sigur, în activitatea ei, de tendinţă, căci aceasta îi dă înţeles de organizare. Sentimentul reglementează direcţia structuralizării. Emoţia, ca proces de disoluţie şi desorganizare, se opune firesţe şi inteligenţii. Ea este o stare cu sens opus tendinţei şi sentimentului. Acţiunea este consumarea tendinţei şi, odată cu aceasta, şi a sentimentului. Sentimentul, însă, este regulatorul acţiunii, ca şi al gîndirii. Gîndirea şi acţiunea pot fi privite ca două forme de comportare: una, interioară şi diminuată, alta exterioară şi mai costisitoare (v. *Janet*).

4. *Inteligenţa şi voinţa.*

Dualismul gîndire-acţiune revine sub o formă mai complexă în diviziunea: inteligenţă-voinţă. Atitudinea clasică în psihologie era de a privi fenomenele psihologice sub triplul

lor aspect: aspectul cu nota mai mult de pasivitate şi receptivitate, care cuprinde stările sufleteşti în înţelesurile lor obiective, un aspect reactiv care îmbrăţişează toate răspunsurile individului la mediu şi, în fine, grupul de fenomene intermediare, şi mai puţin conturate, cu caracter apreciativ şi intern. Ultimul aspect, după cum am văzut din clasificaţiile fenomenelor sufleteşti, este trecut cu uşurinţă cînd în grupa fenomenelor de voinţă, cînd la celelalte două grupe, cînd, în sfîrşit, privit ca o clasă aparte, independentă, sau ca derivînd din celelalte două funcţii fundamentale.

Vom pleca dela distincţia făcută de *Claparède* (B, 169—176) între inteligenţă şi voinţă. Inteligenţa ar fi o funcţie de organizare a mijloacelor, în timp ce voinţa ar fi funcţia de rezolvare a conflictului între scopuri. „Cum să fac?" este întrebarea inteligenţii; „Ce să fac?, se întreabă voinţa. „Cum să fac ca să ajung mai bine la obiectul dorinţei mele?", întrebare ce deschide un proces intelectual. „Să fur sau să nu fur?" este începutul dramei volitive.

Deosebirea stabilită de *Claparède* ne pare la prima vedere şubredă, întrucît, în seria mijloacelor, sunt atîtea momente cînd acelaş fenomen este privit uneori ca mijloc, alteori ca scop. Se mai întîmplă, deseori, că mijloacele se transformă în sisteme autonome de scopuri. La început aduni bani pentru satisfacerea unei trebuinţe, mai tîrziu aduni averi din plăcerea intrinsecă a posesiunii. A fura sau a nu fura ne pot apărea ca două scopuri în conflict; dar aceste acţiuni mai pot fi înţelese şi ca un conflict de mijloace: „Cum pot ajunge mai uşor la situaţia dorită, furînd sau nefurînd?".

Această obiecţie, care ar putea fi adusă lui *Claparède*, este totuşi slabă, fiindcă n'are importanţă dacă un scop poate deveni mijloc; esenţial este înţelesul pe care-l are faptul în clipa actuală în conştiinţa mea. Două scopuri nu pot intra în conştiinţă decît organizate temporal, sau în forma de supra- sau subordonare; tot aşa nici mai multe mijloace nu se pot realiza decît pe rînd sau simultan într'un sistem oarecare. Alegerea sau sinteza scopurilor se prezintă în conştiinţă altfel decît problema şi sinteza mijloacelor. Scopul este în funcţie numai de noi şi de întreaga organizare a activităţii noastre, în timp ce mijlocul depinde de întregul sistem de mijloace, independent de noi.

Este interesant de notat aici cum activitatea inteligenţii vine în contact cu voinţa în momentul realizării sistemului de mijloace. In clipa cînd organizarea gîndită se cere tradusă în fapt, se poate pune problema înţelegerii acţiunii însăşi. Faptul se întîmplă mai des atunci cînd tendinţa nu este prea puternică şi poate fi pusă în discuţie sau cînd ea este în conflict cu alte tendinţe. Problema inteligenţii se transformă atunci într'o problemă de voinţă. Inteligentul Hamlet, cu minunata lui perspicacitate în gîndire, devine prada unei lupte interioare, a unui conflict adînc în momentul cînd devine conştient asupra intenţiilor lui, iar întîrzierea soluţionării acestui conflict ne apare ca slăbiciune a voinţii. In clipa, deci, cînd acţiunea însăşi este pusă în discuţie şi ne întrebăm dacă planul însăşi are vreo valoare, apare înţelesul de valoare al acţiunii într'un act de voinţă. Acţiunea neutră şi nediferenţiată se transformă atunci într'un act de voinţă, adică act de valoare morală (pozitivă sau negativă). „To be or not te be, that is the question!"

Intîlnim adesea persoane inteligente dar psihastenice, ale căror planuri sunt ingenioase, dar nici odată realizate, fiindcă, în momentul aplicării, scopurile sunt găsite ca fiind fără valoare. Cînd devin conştient de actul însăşi al inteligenţii, de rostul însăşi al motivului care o determină, conştiinţa transformă actul de inteligenţă în unul de voinţă. Acţiunea suspendată în executarea ei, din cauză că este pusă în discuţie, devine o acţiune conştientă. Este adevărat, că, ridicînd o treaptă, ea pierde în aparenţă din tărie, devenind şovăitoare şi nesigură; dar numai în aparenţă! Se găsesc teoreticieni care se îndreaptă împotriva reflexiunii şi a conştiinţei ca factori de paralizare a elanului vital. Ştiinţa psihologiei ne oferă alegerea între planul acţiunii oarbe, puternice, gălăgioase, impulsive şi sigure pe ea şi acţiunea conştientă, tăcută şi încordată. In cazul al doilea, ceeace se pierde în cantitate se cîştigă înzecit în calitate. Dar mai mult decît atît: faptul neîndoelnic este că acţiunea pe planul de conştiinţă cîştigă în eficacitate. Pentru omul comun, deprins numai cu expresia materială şi concretă a forţei, acţiunea interiorizată pare mai slabă; este o iluzie a inteligenţii reduse! Agitaţia de zile şi săptămîni întregi a maniacului consumă mai puţină energie decît o oră de muncă intelectuală sau de efort moral. Sau dacă această comparaţie nu este concludentă, să

comparăm eficienţa efortului maniac cu eficienţa unui efort genial.

O acţiune conştientă (de voinţă) este mai dificilă decît una impulsivă şi inconştientă; o conduită inteligentă este mai costisitoare decît una mai puţin inteligentă. Dar dacă facem comparaţia între voinţă şi inteligenţă, constatăm că un act de voinţă este mai „costisitor" decît unul de inteligenţă. Problemele în domeniul voinţii sunt mai arzătoare şi mai adînci decît în domeniul inteligenţii. Ciocnirile între mijloace în cadrul unei singure tendinţe sunt mai superficiale decît conflictele între tendinţele însăşi. Dramele noastre sunt drame ale personalităţii.

Procesele intelectuale sunt mai puţin legate de eu, decît cele de voinţă. Actele intelectuale se află la periferia personalităţii, fiind integrate în tendinţe, sentimente şi atitudini şi subordonate acestora, în timp ce voinţa reprezintă integrarea şi organizarea tendinţelor însăşi. Actele intelectuale pot şi ele ajunge la tensiuni înalte şi stări arzătoare, atunci cînd pasiunea care le alimentează este puternică; actul de creaţie intelectuală poate atinge culmi de sublim.

Din faptul că actele de voinţă implică un efort mai mare decît cele de inteligenţă, se poate justifica concluzia lui *Janet* că funcţia intelectuală este mai veche decît funcţia voinţii. Dacă legăm voinţa de personalitate, rezultă că personalitatea este o apariţie mai tîrzie decît inteligenţa. Intre inteligenţă şi voinţă, deci, există şi o deosebire de vechime.

A vedea diferenţa între aceste funcţii prin înţelegerea inteligenţii în rolul de subalternă a voinţii, cum o face pe teren metafizic un *Schopenhauer*, credem că nu este just, căci voinţa este altceva decît dorinţa sau tendinţa.

Actele de voinţă pot fi situate pe o scară întinsă de complexitate şi de evoluţie, ca şi actele de inteligenţă. Dela o simplă acţiune inteligentă prin ocol şi pînă la rezolvarea unei probleme superioare este o distanţă. Tot aşa, dela o simplă satisfacere a unei tendinţe, fără cea mai mică ezitare, şi pînă la procese superioare de conştiinţă morală, cu dramele şi sfîşierile ei interioare, este o distanţă. Voinţa este o primă de conştiinţă asupra acţiunii în finalitatea ei. Prin întrebarea: „Ce să fac?" acţiunea îşi face intrarea în conştiinţă. Conştiinţa acţiunii răsare din integrarea ei într'un sistem de valori etice ale personalităţii. Conflictul între mijloace

sau între tendinţă şi realitatea externă trezeşte conştiinţa gîndirii, iar conflictul între scopuri, între tendinţe, trezeşte voinţa, conştiinţa acţiunii.

Conduita noastră se poate astfel ridica dela o simplă acţiune impulsivă, care poate fi şi foarte inteligentă, pînă la o conştiinţă etică. Puterea de realizare în afară este dovadă de energie, puterea de realizare înăuntru este dovadă de caracter. Voinţa este acţiunea interiorizată, conştienţializată.

Rămînem deci la deosebirea fundamentală între inteligenţă şi voinţă pe baza criteriilor arătate. Pentru a vedea şi mai bine diferenţele între un act de inteligenţă şi un act ce exprimă o valoare a personalităţii sau a voinţii, citãm un exemplu de voinţă, mai puţin dramatică, sub raportul complexităţii, dar nu mai puţin elocventă şi tipică.

Se povesteşte că, la începutul războiului cu ruşii, Napoleon, aflîndu-se pe malul rîului Vistula, dă ordin unui regiment de cavalerie să treacă rîul după ce va fi găsit un vad. Colonelul polonez, animat de devotament pentru împărat şi dornic de a-l dovedi, bravînd moartea, în loc de a căuta vadul, dă comanda ulanilor săi să se arunce în apele adînci, repezi şi reci ale Vistulei. Scena se petrece în văzul împăratului. Majoritatea soldaţilor au pierit în apele Vistulei, iar cîţiva, împreună cu comandantul lor, au ajuns pe malul celălalt. Pentru această ispravă colonelul a fost decorat cu Legiunea de onoare.

Ce dovedeşte acţiunea comandantului polonez? Dacă am privi-o sub raportul valorii intelectuale, am găsi-o mai prejos de orice nivel; este o acţiune nesocotită. Succesul intelectual se vede din perfecţia armonizării mijloacelor şi a economiei realizate în timp şi energie. Or, în acţiunea colonelului avem o pierdere absolut inutilă, dacă o privim în lumina scopului, trecerea rîului. Totuşi, colonelul polonez a fost decorat! Fapta lui a fost interpretată altfel. Ea n'a fost văzută de Napoleon ca mijloc intelectual integrat în sistemul mijloacelor, toate orientate către scopul de trecere a rîului, ci a reprezentat un înţeles de devotament şi curaj. Fapta colonelului a fost expresia acestei valori pe care Napoleon a înţeles s'o încurajeze, cu atît mai mult cu cît era legată şi de persoana lui imperială. Putem presupune, în conştiinţa ofiţerului polonez, un conflict — măcar în germene — de scopuri, întrucît tendinţa lui — cu toată spontaneitatea şi puterea ei aparentă — avea de înfruntat un

obstacol serios: ameninţarea cu moartea din partea curentului, în viteza şi adîncimea acestuia. Această complicaţie naşte, în mod fatal, o revizuire a valorii tendinţei respective: „Face să-ţi sacrifici viaţa pentru Napoleon?" Comandantul polonez a rezolvit problema instantaneu, în sens pozitiv, făcînd să triumfe astfel valoarea devotamentului lui pentru împăratul francez. Se cuvine, totuşi, să adăugăm, că valoarea motivaţiei scade în cazul cînd întreaga împrejurare s'a redus la un schimb de vanităţi: vanitatea colonelului a primit răsplată în decoraţie pentru sacrificiul făcut vanităţii împăratului.

„Aceeaşi" comportare, de valoare inferioară cînd este privită în sistemul intelectual, devine superioară, integrată fiind în sistemul valorilor de caracter. Tot aşa de adevărată este şi reciproca: o faptă foarte inteligentă poate fi tot atît de infamă.

5. *Existenţă şi valoare.*

Am relevat înainte diferenţierea conţinuturilor de conştiinţă în înţelesuri obiective şi înţelesuri subiective. Corespunzător acestei clasificaţii este curentă deosebirea în fapte existenţiale şi în valori, în lumea faptelor şi lumea valorilor, ontologie şi axiologie.

Aceste două cupluri de înţelesuri n'au nici existenţă independentă, nici nu sunt prea strîns legate. Nu tot ceeace este obiectiv este şi lipsit de valoare, precum nu tot ce este subiectiv este înţeles ca valoare. Şi în domeniul valorilor se produc complicaţii şi diferenţieri: la început valoarea nu există decît în conştiinţa mea, ca expresie a afectivităţii mele, mai tîrziu eu o pot gîndi în mod indiferent.

In general, putem afirma că atîta vreme cît fenomenul este privit în raporturile lui cu alte fenomene, înţelesul are o notă de constatare şi accentul lui cade pe obiect. Cînd fenomenul este privit în raport cu o tendinţă, el devine valoare, înţelesul lui are un caracter funcţional deosebit, cu accentul pe subiect. Intrucît fenomenul nu poate fi gîndit niciodată în mod absolut independent de gîndirea noastră, — gîndirea însuşi legîndu-l de eu — orice fenomen are pînă la un punct şi o notă de valoare. Deosebirile de înţelesuri provin mai mult dela sistemele de valori în care se inserează fenomenul. La fel, nici subiectul nu poate fi înţeles în mod absolut independent de relaţiile lui cu ambianţa, aşa că în cel mai subiectiv înţeles de valoare, vom

Scanned with OKEN Scanner

avea şi o notă obiectivă de constatare. Aşa dar, despărţirea între lumea existenţii şi lumea valorilor este susceptibilă de multe nuanţări şi rezerve.

Un fenomen oarecare poate fi înţeles cu precădere în aspectul său obiectiv, neutru şi indiferent, sau în acel de valoare; totul depinde de intensitatea tensiunei afective rezultate din raportul obiectului cu eul.

Un măr, ca obiect comestibil, cu funcţia de a satisface o trebuinţă, este dezirabil, adică este o valoare; „acelaş" măr înţeles într'un sistem ştiinţific botanic sau chimic are înţeles existenţial, obiectiv şi indiferent, deşi cunoştinţa lui ca atare poate fi înţeleasă ca valoare. Obiectivitatea este idealul ştiinţei; ea purifică invariabilul relaţional de elementele subiective, variabile cu individul. „Trebue să transcindem individualitatea observaţiei (ştiinţa suntem noi) — spune *A. Rey* (p. 241) — trebue să găsim punctul de vedere al universului: sub specie aeterni." „Universul fizicei contemporane este"... „relaţionalul, totalitatea în acelaş timp logică şi experimentală, în care ne străduim fără încetare să despărţim relaţiile venite dela noi, de relaţii care nu vin din partea noastră şi care se desvălue reciproc unele prin altele" (241—242).

Ne apropiem astfel de idealul înţelesului ştiinţific numai prin operaţia perfectă şi nestingherită între termeni şi între relaţii sau prin raporturile schemelor între ele.

Diferenţierea lumii în obiecte neutre şi valori este un proces anevoios. La origină proprietăţile obiective ale lucrurilor sunt trăite şi gîndite odată cu însuşirile lor subiective. In viaţa noastră zilnică predomină categoria practică a înţelesului; înţelesul practic al unui lucru este un întreg nediferenţiat: natura şi proprietăţile obiective ale lucrului provoacă atitudinea noastră afectivă, iar aceasta din urmă, la rîndul ei, creează valoarea, reliefînd şi degajînd proprietăţile lucrului. Mărul este dezirabil fiindcă îi cunosc proprietăţile; cunoştinţa mea se explică în parte prin pasiunea mea de fructe. Locuinţa mea are valoare pentru mine în măsura în care corespunde trebuinţelor mele; dar eu o găsesc corespunzătoare trebuinţelor tocmai fiindcă îi cunosc însuşirile ei obiective: ceeace mă face să cunosc locuinţa cît mai obiectiv este necesitatea de a o locui. Obiectivitatea însăşi poate fi trăită şi gîndită ca valoare: cu cît o gîndire este mai obiectivă, cu atît este mai valoroasă.

Scanned with OKEN Scanner

a) *Valori-mijloace şi valori-scopuri.*

In domeniul valorilor asistăm deasemenea la o diferenţiere importantă. In momentul cînd şi eul a intrat în sfera de valorificare, se creează o categorie specială de valori centralizate în jurul eului. Se iveşte însă şi aici o complicaţie: eul nu ne apare numai ca valoare în el însăşi, ci şi ca un factor creator de valori. El poate realiza valori pe planul extern, intervenind ca mijloc în organizarea sistemelor de mijloace pentru satisfacerea unor trebuinţe; el mai poate realiza în el însuşi valori, care să se integreze în sisteme din ce în ce mai cuprinzătoare. Lumea valorilor se scindează astfel în valori-mijloace şi valori-scopuri. Eu mă pot înţelege ca valoare-mijloc, dar mă pot privi şi ca valoare-scop. Înţelesul din urmă îl realizez în mine, prin efortul meu personal; astfel existenţa mea capătă un nou înţeles, de realizare progresivă a unei valori sau de succesiune de faze creatoare ale eului ca valoare. In sistemul de valori-scopuri eul ocupă poziţia centrală.

Putem vorbi aici şi de două planuri de activitate a conştiinţei: plan de organizare obiectivă a valorilor-mijloace, cu perspectiva spre lumea ştiinţei teoretice şi practice, şi planul de organizare subiectivă a valorilor-scopuri care, desăvîrşindu-se şi prin caracter, ne introduc în lumea valorilor eterne. Eul moral sau ideal se confundă aici cu idealurile conştiinţei sociale, năzuinţele eului spiritual sunt acelea ale colectivităţii din care face parte.

Organizarea valorilor-mijloace se efectuiază de activitatea inteligenţii; cu ea intrăm în domeniul tehnicei, al ştiinţelor aplicate. Noţiunea de randament este cheia de boltă a ştiinţei mijloacelor. Se înţelege uşor că activitatea inteligenţii este în funcţie de motorul şi stimulentul ei, tendinţa. Adevărul acesta se uită uşor în examinările psihologice de inteligenţă. Un interes puternic mobilizează toate abilităţile şi organizează la maximum de perfecţie posibilă toate funcţiile intelectuale; lipsa de interes este sărăcia de probleme, iar lipsa problemelor face inutil efortul de încercare. Spre a putea diagnostica maximum de inteligenţă posibilă la un individ, se cere ca în acelaş timp să-i actualizăm la maximum interesul pentru problemele date. Valoarea mijloacelor este reflexul trebuinţei; cine vrea scopul,

Scanned with OKEN Scanner

vrea şi mijloacele; atît cît doreşti scopul, doreşti şi mijloacele. Tendinţa de a cunoaşte, izvorîtă dintr'un interes practic şi preliminar al curiozităţii, subordonat la început intereselor vitale mai adînci, s'a autonomizat în aşa măsură încît examenul de inteligenţă devine totodată examen al interesului de cunoaştere.

b) *Obiectivitatea valorilor.*

Este necesar să mai introducem o distincţie. După cum obiectul meu poate deveni obiect general ştiinţific, adică obiect al tuturor, existenţă universal valabilă, tot aşa o valoare pentru mine poate deveni valoare în genere. Se poate întîmpla ca între obiectul meu de percepţie şi obiectul gîndirii ştiinţifice să fie o deosebire, după cum între lună, aşa cum îmi apare şi lună aşa cum este ea (ca obiect de ştiinţă) există mare deosebire. Tot aşa un diamant îşi poate pierde în deşert orice valoare pentru mine, devenind obiect fără nici o semnificaţie utilitară, în comparaţie cu importanţa cîştigată de un litru de apă. Diamantul îşi poate pierde şi valoarea lui generală de schimb, în cazul cînd grupul social respectiv nu-i acordă nici o valoare. In aceleaşi împrejurări obiective, o carte îşi poate păstra valoarea ei obiectivă, pierzînd pentru mine orice importanţă. Adevărul, binele, dreptatea nu sunt pentru noi bunuri decît dacă suferim de lipsa lor şi ne bucurăm de posesiunea lor (v. *Goblot,* B, 92).

Aşa dar, atît fenomenele, sub aspectul lor existenţial, cît şi valorile au trepte de obiectivare. Nu este greu de remarcat că această obiectivare — şi într'un caz şi într'altul — merge paralel cu socializarea: ştiinţa este un sistem de cunoştiinţe ce aparţine tuturor, fiind şi demonstrabilă pentru toţi; o valoare este cu atît mai înaltă, cu cît poate servi pentru un număr mai mare de oameni, adică se poate generaliza mai repede. Nu putem intra aici în amănunte pentru a nuanţa această afirmaţie globală: prin generalizarea unei cunoştinţe sau valori, noi nu avem în vedere o majoritate actuală ci una virtuală, susceptibilă cu timpul de a fi ridicată la nivel de elită, ca mod de înţelegere a valorilor spirituale.

Scanned with OKEN Scanner

6. *Rezumat şi concluzii.*

Din expunerea de pînă acum putem sublinia următoarele constatări şi interpretări.

Dualismul conştiinţei, aşa cum ne apare el din diferitele clasificaţii şi diviziuni, pune în evidenţă, pe de o parte, cel puţin două faze de desvoltare a conştiinţei, iar pe de altă parte, o diferenţiere a funcţiei conştiente.

Conştiinţa omului civilizat, adult şi normal de astăzi este o conştiinţă reflexivă pe două planuri diferenţiate: gîndire-acţiune, intelect-voinţă, inteligenţă-personalitate.

Categoria valorilor ne indică o existenţă a afectivităţii în forma de sentiment, ca funcţie de regulare a conduitei şi generatoare de valori.

Conflictele psihice provoacă fie o nouă adaptare a conştiinţei, pe planul inteligenţii sau al voinţii, fie o scoborîre de nivel într'o stare de emoţie. Notele caracteristice ale gîndirii sunt discriminarea, conturarea, obiectivarea şi organizarea, în timp ce emoţia reprezintă regresiunea spre difuz, disoluţie şi desorganizare. Această opoziţie devine şi mai clară atunci cînd inteligenţa este neputincioasă să rezolve un conflict de mijloace, sau voinţa este prea slabă spre a rezolva un conflict de scopuri. Oboseala, scoborîrea eficienţii psihice, favorizează stările de emoţie.

Interpretarea afectivistă a conştiinţei ne duce fatal spre problema inconştientului. Dacă stările inconştiente de astăzi sunt cele conştiente de eri şi dacă este adevărat că eri conştiinţa a fost afectivă, atunci inconştientul de azi este afectiv. Această ipoteză este un îndemn pentru cercetarea inconştientului. Problema conştiinţei este inseparabilă de aceea a inconştientului.

Cap. IV.

Inconştientul.

1. *Erori.*

Dacă adoptăm perspectiva teoriilor epifenomeniste, socotind conştiinţa ca un adaos inexplicabil şi fără importanţă, ca simplă oglindă în care se reflectează fenomenele noastre psihice, sau ca simplu fenomen-efect, fără energie proprie pentru a deveni la rîndul său cauză, atunci deosebirea între conştient şi inconştient se reduce la deosebirea între realitate şi neant.

Presupunînd cu *Paulhan* (B, 13), două procese fiziologice din care unul să fie însoţit de conştiinţă şi altul nu, diferenţa între ele „s'ar datora nu faptului că unul ar fi însoţit de conştiinţă, ci diferenţelor fiziologice care le separă, conştiinţa fiind simplu semn al acestor diferenţe". Ceeace contează nu este decît fiziologicul şi între fiziologic inconştient şi unul însoţit de conştiinţă nu este decît o deosebire de grad şi de complexitate.

Dar cum este privit inconştientul de către *Freud*, socotit de către unii ca marele descoperitor al dedesubturilor conştientului, al adîncurilor sufleteşti, al abisului psihic, „al acestui inconştient haotic care doarme somnul agitat sub suprafaţa ordonată a lumii conştiente?" *(Jung*, B, 8). Toate deosebirile între conştient şi inconştient se traduc în imagini spaţiale, prin care inconştientul este văzut ca ocupînd cînd o cameră mare şi conştientul una mai mică *(Freud*, A, 319), cînd ca fiind în afară de sala de conferinţe (a conştientului) *(Freud*, B, 22); uneori conştientul şi inconştientul sunt comparate cu două camere, despărţite cu o lentilă, ale unei lunete *(Freud*, C, 451).

Scanned with OKEN Scanner

Dar părăsind imaginile, analogiile şi metaforele, felul lui *Freud* de a concepe o reprezentare este cam bizar: „Fie conştientă, fie inconştientă — spune el — o reprezentare rămîne aceeaşi" (A, 426). Faptele inconştiente s'ar deosebi de cele conştiente numai după origină, după vechime şi mai ales după gradul de severitate al păzitorului moralităţii conştiente. Orice fapt poate deveni inconştient; unele stări sunt aduse în conştiinţă numai datorită artei speciale din partea psihanalistului, fără, însă, a suferi vre-o modificare în natura lor intimă. „Inconştientul — spune *Ch. Blondel* (p. 147) în critica psihanalizei — nu ar fi decît o etichetă mobilă, pe care este suficient s'o detaşăm dintr'un proces psihic, pentru a-l transforma în stare de conştiinţă exprimabilă prin limbaj."

Jung, fostul discipol al lui *Freud*, găseşte că inconştientul este chiar superior conştientului, fiindcă ar conţine toată „înţelepciunea ce i-a fost conferită prin experienţa a nenumărate mii de ani." „El creează combinaţii subliminale"... „mult superioare, prin fineţa şi importanţa lor, combinaţiilor conştiente." „Inconştientul, deci, poate servi omului drept ghid fără seamăn" (B, 186).

Psihiatrul francez *Hesnard* reprezintă acelaş punct de vedere: „Activitatea conştiinţei şi activitatea inconştientă sunt de natură cu desăvîrşire identică" (p. 54).

„Această viaţă inconştientă — spune *Arthus* (p. 63) — nu este făcută din simple ingăimări, noi nu suntem mai puţin „inteligenţi" în inconştientul nostru, decît în viaţa noastră psihică conştientă... ci dimpotrivă!".

Renunţăm la citarea altor autori, socotind ca prea simplist acest fel de a vedea. *H. Wallon* îl întitulează foarte potrivit ca „substanţialism grosier" (A, 487). Dacă am spune despre inconştient „că reproduce stări de conştiinţă minus conştiinţa", am face o ipoteză arbitrară; faptele psihice, după această concepţie „ar apărea şi ar dispărea printr'o simplă deplasare ca nişte numere de pe tabloul soneriei electrice" (ibid.)

După cum o masă e tot masă în întuneric şi în lumină, tot astfel un fapt psihic, după autorii citaţi, pare a c e l a ş în natura lui, fie că e conştient, fie că e inconştient. Lumina avea altădată drept caracter esenţial vizibilitatea; ceeace nu era vizibil nu era lumină, după cum se spunea în psihologie că ceeace era lipsit de conştiinţă nu era psihic. Iată, însă, că astăzi vizi-

bilitatea a devenit caracter secundar şi alte caractere, ca propagarea rectilinie, viteza, refracţia, acţiunile chimice, termice sau electrice şi aşa m. d., caracterizează lumina. După cum o radiaţie invizibilă nu este identică în natura ei cu una vizibilă minus vizibilitatea, tot astfel un fapt psihic inconştient nu este la fel cu unul conştient minus conştiinţa.

Părerile citate ne arată măsura în care psihologia este invadată de teorii care nu au nimic psihologic. Există teorii numite psihologice, care nu demonstrează altceva decît că autorii lor sunt lipsiţi de elementară intuiţie psihologică.

Un alt exemplu, tot atît de elocvent, al nepriceperii psihologice, este ideia unor reprezentări inconştiente. Numai lipsa unei distincţii precise între conştient şi inconştient permite unor autori să vorbească despre idei inconştiente, noţiune familiară şcoalei psihanalitice şi doctrinelor înrudite. Dece nu s'ar vorbi atunci şi despre raţionamente inconştiente? Cu acelaş drept am putea vorbi despre un cerc patrat sau despre un fier de lemn. Dacă cele mai fecunde soluţii, cele mai ingenioase invenţii şi cele mai originale creaţii ne vin din adîncurile conştientului, dece să nu ne entuziasmăm cu *Jung*, sau un *Arthus*, proclamînd inconştientul mai inteligent şi mai savant decît conştiinţa?

Dwelshauvers enunţă un adevăr banal, deşi prea neglijat uneori, cînd afirmă că „ideia sau reprezentarea inconştientă conţin în realitate termeni contradictorii" (B, 119).

Este adevărat că un copil are reprezentări, dar n'are conştiinţa de reprezentare, după cum are conştiinţă fără conştiinţa de conştiinţă. Lipsa conştiinţei de sine nu este, însă, identic cu lipsa de conştiinţă. Altfel, ar trebui să admitem şi existenţa unei conştiinţe inconştiente. O conştiinţă poate fi judecată ca inconştientă de o conştiinţă conştientă de sine.

2. *Moduri de inconştient.*

Privind conştiinţa ca ceva relativ, în sensul că nu se poate vorbi de conştiinţa unui fapt fără a-l pune în raport cu nivelul normal al subiectului, am caracterizat implicit şi inconştientul ca însuşire comună tuturor faptelor psihice aflate dedesubtul nivelului obişnuit al fiinţei date.

In felul acesta este caracterizat inconştientul de *Pierre Janet:* „Cuvintele „acte subconştiente" (echivalent la *Janet* cu inconştientul), „acte automate", sunt mai greu de precizat, căci ele au un înţeles relativ. Un act este subconştient faţă de cutare sau cutare operaţie de ordin mai înalt" (A, II, 607).

Acest caracter a făcut pe mulţi psihologi să socoată inconştientul ca fiind de natură pur fiziologică, sau ca realitate intermediară între fizic şi psihic, între biologic, organic, şi mintal. Aşa, pentru *C. Rădulescu-Motru* (A, 29—30), inconştientul se află între materie şi conştiinţă.

După *Bazaillas* (p. 236), inconştientul aparţine etapei naturaliste, ordinei forţelor naturale, între viaţa cosmică şi viaţa spirituală; el este o transiţie între natural şi mintal.

După părerea lui *Hesnard* (p. 25), inconştientul cuprinde toată viaţa vegetativă.

Arthus (p. 61—62) îi fixează domeniul intermediar între organic (cu funcţia sistemului simpatic) şi psihic (cu funcţia sistemului nervos central).

O altă definiţie, şi mai generală, aproape verbală, este a lui *Dwelshauvers*. Inconştientul este acea parte din neconştient care influenţează, determină conştiinţa noastră, fără ca să fie, la rîndul ei, sezisată de aceasta. „Se numesc inconştiente"... „faptele-psihice care influenţează viaţa noastră mintală, fără a participa la faptele despre care ne dăm seama din conştiinţa noastră. Este vorba, deci, de stări cu influenţă asupra activităţii psihice, dar scăpînd conştiinţei pe care o avem despre ceeace se petrece în noi" (B, 12—13).

Această definiţie concordă cu a lui *Rivers* (p. 44—45). El deosebeşte două categorii de fapte: cele psihice, complect suprimate şi în afară de conştiinţă, dar susceptibile de a intra în conflict cu elementele superioare şi care constitue inconştientul propriu zis; faptele psihice arhaice, fuzionate şi integrate în produsele superioare, nu merită numele de inconştiente.

Definiţiile citate nu par destul de cuprinzătoare. Definiţia lui *Janet*, de pildă, lasă pe dinafară fenomenele psihice, de acelaş stadiu, ce se găsesc în stare latentă, virtuală, cum ar fi deprinderile, faptele de memorie, tendinţele. Iar definiţiile lui *Dwelshauvers* şi *Rivers*, cu toată generalitatea lor, exclud automatismele, precum şi faptele de conştiinţă disociată, cum le numeşte *Delacroix* (A, 17—50), care cuprinde în această clasă automatismul şi faptele refulate.

Scanned with OKEN Scanner

S'au făcut numeroase încercări de clasificare a manifestărilor inconştiente. In afară de împărţirea faptelor, după grad, în inconştiente, subconştiente şi conştiente, s'au făcut împărţiri după natura faptelor inconştiente.

Freud deosebeşte trei varietăţi de inconştient: unul latent sau preconştient, care cuprinde stările psihice susceptibile de a deveni conştiente, un inconştient format din fapte psihice refulate şi al treilea, inaccesibil şi acesta eului, alcătuind partea cea mai importantă a eului ideal (D, 177—207).

In lucrarea lui *Dwelshauvers* (B) despre inconştient, avem o încercare din cele mai isbutite de a ne prezenta cît se poate de clar şi de ordonat acest domeniu obscur şi haotic.

M. Ralea (5—91) reduce formele, deosebite de *Dwelshauvers*, încă prea numeroase, la două forme fundamentale de inconştient: funcţional, de adaptare mai ales internă, cu subdiviziunea în conştient fiziologic şi psihic şi un inconştient de adaptare la mediu extern ce cuprinde automatismul şi inconştientul afectiv.

Care este criteriul după care am putea introduce ordine în diversitatea aceasta de definiţii şi clasificaţii? Credem că am putea grupa modurile de manifestare a inconştientului, privind viaţa sufletească în cele trei dimensiuni ale ei: verticală, orizontală şi longitudinală.

a) *Inconştient abisal.*

Dacă admitem progresul conştiinţei, adică faptul de creaţie a unor înţelesuri noui, originale şi superioare, înseamnă că elementele sau conţinuturile, structuralizate în noui sisteme, dacă nu dispar în fiinţa lor psihologică, devin inconştiente, sau subconştiente, faţă de structurile noui.

Astfel se separă realitatea psihică conştientă de cea inconştientă. In creaţia ei, conştiinţa produce noui forme de conştiinţă, odată cu noui forme de inconştient. Privit prospectiv, progresul vieţii psihice ne apare ca o succesiune de trepte de conştiinţă; privit retrospectiv şi genetic, el ne apare ca o serie de trepte de inconştient. Conştiinţa primitivă şi spontană de altă dată devine inconştient pentru conştiinţa reflexivă şi verbală de astăzi.

Ascensiunea conştiinţei poate fi înţeleasă ca o integrare şi structuralizare crescîndă, elementele devenind inconştiente faţă

de noile înţelesuri. Dar, în progresul conştiinţei, unele straturi sau elemente pot rămîne în faza lor arhaică, mai mult sau mai puţin independentă, faţă de nouile formaţii. Primul fel de inconştient este format de fapte psihice integrate şi transfigurate, al doilea constitue o viaţă perimată, rămasă în urmă, arhaică, ancestrală. Primul fel de inconştient, îl putem numi integrat, al doilea arhaic, iar ambele se cuprind în noţiunea de inconştient abisal.

Elementele care intră în configuraţiile superioare nu pot fi trăite decît rareori în individualitatea lor primitivă, adică numai în cazuri de disoluţie a conştiinţei, în momentele de scoborîre a nivelului conştient obişnuit. La fel, intuirea formaţiunilor arhaice are loc atunci cînd se prăbuşesc etajele superioare ale spiritului. Traduse în limbaj spaţializat aceste amîndouă forme ale inconştientului merită numele de subconştient.

Legea integrării este legea de bază a sistemului nervos şi funcţiunile nervoase în genere prezintă multe analogii cu cele psihice. Suntem îndreptăţiţi să facem ipoteza că inconştientul abisal este o realitate fiziologică. Faptul conştient de altădată a devenit astăzi fiziologic şi integrat în procesele superioare conştiente, sau rămase în stare de activitate autonomă şi arhaică. Conştiinţa, deci, ar fi mai cu seamă act şi funcţie, fiziologicul ar fi cu precădere organ şi structură. Corpul ar fi, deci, o conştiinţă depăşită şi degradată, după cum spiritul ar fi corp în formaţie, avantgarda corpului. Dar cu aceasta intrăm deadreptul în sferele metafizicei.

Cînd conştiinţa trece la o configuraţie nouă, elementele participante în acea configuraţie îşi pierd înţelesul lor anterior; am putea spune că, devenite inconştiente, ele dispar ca înţelesuri individuale şi de sine stătătoare. In momentul cînd mulţimea de „pete colorate" din tabelele lui Stilling devin „număr", noi am încetat să vedem pete şi nu vedem decît număr. Ceeace este un înţeles faţă de elementele sale, este conştiinţa faţă de inconştientul abisal, integrat.

După părerea lui *Dwelshauvers*, inconştientul reprezintă „faptele care scapă introspecţiei." Prin inconştient se înţeleg „grosso modo toate procesele care intră în compoziţia vieţii conştiente, fără ca observaţia subiectivă să le remarce; reflexia le degajează, adesea penibil, prin analiză" (A, 145).

Faptele inconştiente s'ar deosebi unele de altele după gradul apropierii lor de conştiinţă sau, ceeace ar fi aproape acelaş lucru, după gradul lor de integrare în conştiinţă. Astfel, am avea fapte vechi, elementare şi primitive, integrate complet într'un act conştient, cum ar fi, de exemplu, un complex de reflexe ale unui organ sensorial, care fac posibil actul perceperii. Pe acestea *Rivers* le exclude — credem pe nedrept — din sfera inconştientului. Aceste elemente, pe care uneori numai prin analiză le descoperim, ca fiind primitive şi elementare, sunt prea integrate şi structuralizate într'un act original pentru a putea fi intuite ca elemente subconştiente. S'ar putea afirma despre aceste fenomene, asemănătoare percepţiilor inconştiente ale lui *Leibniz*, că noi le trăim absenţa şi nu prezenţa lor în conştiinţă. Din conştiinţa absenţei lor deducem faptul existenţii lor inconştiente. Fiindcă trăesc lipsa bătăilor ritmice ale pendulului deduc ideia că aceste sensaţii au fost trăite în conştiinţă, integrate, însă, într'un tot şi dispărute ca forme de existenţă individuală şi izolată. Reflexele sau automatismele, în majoritatea lor, îşi pierd independenţa şi nu pot exista decît într'un tot mai complex şi unitar.

Înţelesul de inconştient, compus din elemente integrate în configuraţii superioare, se prezintă într'o formă paradoxală: a c e s t i n c o n ş t i e n t, d e a l t f e l, n i c i n u e x i s t ă. Existenţa lui pare o categorie artificială a minţii, deprinsă cu deosebiri între forme şi conţinuturi. Un act este conştient în toate elementele şi procesele lui, care il fac posibil, il condiţionează şi-l compun ca act conştient. Conştiinţa capătă astfel un înţeles cu o sferă cel puţin identică cu a psihicului. Nu este o greşală, în cazul acesta, să spunem că noi g î n d i m c u c o r p u l î n t r e g, adică î n t r e a g a n o a s t r ă f i i n ţ ă p a r t i c i p ă l a o r i c e a c t c o n ş t i e n t.

In cazul cînd atribuim conştiinţei numai f o r m a, conştiinţa se reduce la o realitate punctată, îngustă şi actuală, iar existenţa inconştientului devine neinteligibilă: dacă elementele sau funcţiile există ca unităţi integrate în conştiinţă, atunci nu se poate vorbi de inconştient; dacă ele pot avea existenţă separată atunci ele trebuesc înţelese ca f o r m e d e n e c o n ş t i e n t; şi într'un caz şi într'altul, i n c o n ş t i e n t u l a b i s a l e s t e n e a n t.

Ii putem, totuşi, atribui o realitate: i n c o n ş t i e n t u l a b i s a l n e a p a r e c a o p o s i b i l i t a t e p e c a r e o p o a t e

realiza conştiinţa în degradările sale sau în sintezele sale. Inconştientul abisal este o conştiinţă degradată, virtuală sau un fapt fiziologic.

In momentele de adormire a conştiinţei, sensul frazelor se pierde, propoziţiile se fărămiţează în cuvinte, apoi dispar şi cuvintele: vorbele capătă înţeles ciudat, pur sensorial: înţelesurile superioare de fraze se transformă în înţelesuri de cuvinte, iar acestea în înţelesuri inferioare, pur formale, vocale şi consoane, înţelesuri senzoriale. Acelaş lucru se întîmplă şi în agnosie, în formele ei afazice: cuvintele şi lucrurile se fărămiţează în elementele lor componente: ceeace era inconştient ca element, într'un înţeles superior, devine conştient în momentul dispariţiei înţelesurilor superioare; avem cărămizi şi tencuială în loc de clădire, pete colorate în loc de tablou. Alienatul nu mai poate identifica pe medicul spitalului decît după nasturele hainei acestuia.

Distincţiile făcute situiază conştiinţa într'o perspectivă foarte interesantă. Mai întîi, transiţiile între conştient şi inconştient ne apar ca insensibile. Ceeace pentru un individ este conştient, pentru altul este inconştient. Enunţarea aceasta trebueşte înţeleasă în anumit fel: acel ce s'a ridicat pe o treaptă superioară a unui înţeles, poate înţelege treapta inferioară a conştiinţei în alţi indivizi, deşi nu mai este capabil de aceasta în propria lui conştiinţă. Individul rămas pe o treaptă inferioară a conştiinţei nu este capabil de înţelegerea aceluia care l-a întrecut.

Socrate găseşte că ceeace îl deosebeşte de sofişti este faptul că aceştia cred că ştiu ceva, neştiind în realitate nimic, în timp ce el, Socrate, ştia că nu ştie nimic, era conştient de ignoranţa lui. Diferenţa este colosală, fiindcă ea ne relevează o deosebire de două niveluri de conştiinţă. Conştiinţa sofiştilor era pentru Socrate un inconştient pe care numai Socrate era în stare să-l înţeleagă; în schimb nivelul de conştiinţă a lui Socrate a rămas neînţeles pentru marea majoritate.

Conştiinţa ştiinţei şi a ignoranţei tale îţi dă putere de posesiune, de dominaţie asupra cunoştinţei şi încredere în cucerirea necunoscutului. Epoca lui Socrate reprezintă în felul acesta cea mai remarcabilă fază din istoria conştiinţei omeneşti, miracolul naşterii gîndirii reflexive, a fazei cînd gîndirea devine conştientă de sine. Sub raportul psi-

hologic. Socrate reprezintă tipul unei noui conştiinţe şi momentul formării unui nou inconştient.

Individul de pe treapta inferioară a conştiinţei nu este în stare să înţeleagă pe omul superior; el n'are nici conştiinţa limitelor sale şi a ignoranţei sale. Lucrul acesta se întîmplă atît în domeniul adevărurilor ştiinţifice cît şi al celor morale. După cum pentru elevul din faza abecedarului tot înţelesul unei cărţi se reduce la o înşirare de litere sau cuvinte, tot aşa pentru un om cu o conştiinţă redusă nu există semnificaţii înalte din conştiinţele de elită ale umanităţii. O conştiinţă superioară este o carte închisă şi enigmatică pentru un suflet inferior. Aceste adevăruri constitue probleme practice din cele mai importante pentru politica unui stat.

Aceste constatări sunt adesea uitate din cauză că limbajul tăinueşte diferenţele de înţelesuri simulînd identitatea conştiinţelor. Acelaş înveliş închide miezuri diferite.

Mai există un aspect interesant al deosebirilor făcute. Dacă indivizii se pot deosebi global, sub raportul nivelurilor lor de conştiinţă, şi în interiorul conştiinţei fiecăruia, între diferitele sisteme de înţelesuri, există deosebiri de nivel. Aşa, de pildă, se poate întîmpla ca în matematică să avem un nivel de înţelegere egal cu al unui elev de clasa a patra de liceu, în timp ce în domeniul lingvistic înţelegerea noastră atinge nivelul universitar. Firește că aici nu ne referim la cunoştinţe, în sens de îmbogăţire a conştiinţei pe plan orizontal, la informaţie sau erudiţie. Este vorba de nivel de abstracţie, de tehnici întrebuinţate, de optică intelectuală, de scheme intelectuale superioare, cu ajutorul cărora se elaborează şi se interpretează faptele, într'un cuvînt de o mentalitate.

Putem conchide, deci, că în timp ce sub anumite raporturi suntem inconştienţi faţă de alţii, în alte privinţi alţii sunt inconştienţi faţă de noi. Totul depinde de nivelul psihic şi de experienţa individului.

b) *Inconştient periferic.*

Privită orizontal, conştiinţa se prezintă ca avînd o sferă de posibilităţi, un volum de virtualităţi care depăşeşte clipa prezentă, constituind un halo pentru înţelesul actual. Noi avem conştiinţa că suntem ceva mai mult decît ceeace re-

prezentăm în momentul de faţă. Înţelesurile inconştiente şi virtuale, fondul pe care se sprijină manifestările noastre actuale, urzeala pe care se brodează desenurile cugetării noastre, constitue un inconştient funcţional, latent şi virtual. Aici găsim toate aptitudinile, abilităţile, tendinţele şi sentimentele.

Afară de această formă, mai deosebim, pe aceeaşi dimensiune orizontală, o categorie de inconştient disociat. In activitatea ei de sinteză, conştiinţa se află adesea în faţa unor conflicte pe care nu le poate rezolvi; înţelesurile se resping, se combat şi se despart. Faptele rebele sunt excluse din sfera dominantă a conştiinţei, constituind un fel de co-conştiinţă, după expresia lui *Morton Prince*.

Aceste amîndouă forme sunt victime ale trebuinţei de unitate, a îngustimii conştiinţei şi a necesităţii momentului de adaptare; ele constitue la un loc categoria faptelor rămase în afara conştiinţei, din cauza inutilităţii lor momentane sau din cauza rebeliunii ori a opoziţiei lor permanente. De aceea, acest fel de inconştient îşi merită şi numele de periferic, sau extraconştient. Revenirea acestui fel de inconştient nu este însoţită de transformări structurale importante.

A interpreta cazurile analizate de *Freud* ca fenomene de inconştient abisal, credem că este o eroare. Aşa numitele refulări în „adîncurile" inconştientului reprezintă în fond disocieri, amputări ale conştiinţei. Ele rezultă din neputinţa de a lichida un conflict, de a concilia forţele antagoniste. De aceea *Freud* concepe posibilitatea readucerii în conştiinţă a acestor fapte refulate, prin integrarea lor în sistemul personalităţii. Fenomenele abisale nu se pot ridica pînă la nivelul conştiinţei actuale; cel mult conştiinţa actuală se poate scoborî pînă la trăirea lor.

Unele tendinţe — şi în unele împrejurări — nu le putem integra, nu le putem utiliza în activitatea noastră conştientă, dar nici nu le putem extirpa din sufletul nostru şi atunci aceste tendinţe le izolăm, le refulăm. Conflictele noastre psihice, luptele noastre morale, tendinţa de unificare şi de coordonare psihică, toate pot contribui, într'o măsură, la crearea unui inconştient, a unor forţe psihice neintegrate în conştiinţă. Aceste forţe continuă să bată la porţile conştiinţei, fără a putea obţine autorizaţia de intrare. Toate aceste caractere pot

Scanned with OKEN Scanner

justifica numele de inconştient, sau extraconştient, dinamic.

Se întîmplă ca un automatism să pătrundă în conştiinţă schimbîndu-şi înţelesul şi făcînd pe subiect să-l interpreteze ca fiind o acţiune impusă din afară, ca de exemplu, faptă de persecuţie din partea cuiva, sau ca manifestare a unei personalităţi duble dinăuntrul lui.

Dacă un automatism, în loc de a se declanşa complet automat, disociat de personalitate şi inconştient, intră în sfera de inhibiţie a forţei centrifuge a conştiinţei, a conduitelor superioare, el începe să fie trăit ca o impulsie, ca o obsesie. Un automatism, subordonat cu desăvîrşire unei operaţii superioare, devine prea personal pentru a ni se opune ca fapt inconştient şi fără înţeles; el este, în acelaş timp, prea intim pentru a fi trăit ca influenţă externă, ca forţă neinteligibilă şi iraţională.

Conştiinţa ne apare ca o forţă centripetă de asimilare şi de aspirare a tot ce este necesar pentru opera ei de organizare şi de înţelegere; deasemenea, ea poate fi privită şi ca forţă centrifugă, de respingere şi de îndepărtare a tot ce nu se potriveşte cu înţelesurile ei dominante, a tot ce ameninţă sistemele ei de valoare şi înţelegere.

Inconştientul absolut îl găsim în amîndouă extremele: în despărţirea şi complecta izolare de conştiinţă şi în extrema completei integrări şi topiri în conştiinţă, cînd continuăm să spunem că faptul există, în timp ce el, în realitate, a dispărut ca existenţă individuală. Intre aceste două extreme de inconştient se află subconştientul. La un pol avem faptul topit integral în conştiinţa unui complex mai vast, la alt pol avem faptul pierdut în izolarea singurătăţii. In primul caz, el se împotriveşte analizei directe a introspecţiei şi nu poate fi trăit decît cel mult prin lipsa lui; în cazul al doilea, faptul se opune conştiinţei ca ceva cu totul străin de dînsa şi nu poate fi înţeles decît prin extrospecţie.

Unele fapte psihice, rămase la periferia conştiinţei, nu turbură cu nimic viaţa conştiinţei. Ele sunt rechemate la viaţă atunci cînd conştiinţa are nevoie de ele; altfel, ele îşi duc o existenţă latentă şi virtuală, sub forma de dispoziţii, inclinaţii, abilităţi, aptitudini, automatisme.

A nu-ţi aduce aminte de ceva, a nu putea actualiza un conţinut, a nu putea exprima o lecţie învăţată, nu este echiva-

Scanned with OKEN Scanner

lent cu necunoştinţa, cu inexistenţa amintirii, a cunoştinţelor sau a conţinuturilor respective. De aceea se şi face deosebirea între a şti pe dinafară (Auswendiglernen) şi a şti pe dinăuntru (Inwendiglernen) (v. Müller-Freienfels, II, 166).

Dar nici nu se poate admite ca aceste forme latente să aibă acelaş înţeles, ca şi în conştiinţă, minus conştiinţa. Un elev greşeşte cînd susţine că ştie, dar nu poate exprima; la fel greşeşte şi profesorul cînd trage concluzia că elevul nu ştie nimic, fiindcă nu poate exterioriza.

c) *Inconştient temporal.*

Interpretarea faptului de revenire în conştiinţă a conţinuturilor trăite în trecut necesită o diferenţiere. O abilitate formată, sau o deprindere, pot reveni în conştiinţă fiind complet integrate în structura actuală a conştiinţei şi, în cazul acesta, ele dispar ca fapte individuale. Starea lor inconştientă este forma latentă şi virtuală a conţinuturilor sau a funcţiilor psihice. In felul acesta spunem noi că avem sentimente şi tendinţe. Deşi în momentul actual nu simt nimic, eu ştiu totuşi că sunt capabil de prietenie pentru cineva; deşi n'am practicat de multă vreme un sport, eu ştiu că sunt apt a executa anumite performanţe. Aceste acumulări ale trecutului se actualizează integrate în structuri ale prezentului. Avem un extraconştient virtual.

Privită longitudinal, conştiinţa se prezintă ca un torent de înţelesuri, ca o trecere continuă dela un sistem la altul de înţelesuri, ca o continuă activitate de integrare şi asimilare. Un înţeles, după vieţuirea lui efemeră conştientă, se retrage, lăsînd loc, pe scena conştiinţei, altor fapte. Unde se retrag nesfîrşitele fapte după trecerea lor prin conştiinţă?

In mod grosier şi spaţial le-am putea vedea aruncate sau depozitate în culisele conştiinţei, de unde, cîteodată, unele fapte sunt scoase la lumină, după trebuinţele momentului. Această imagine nu se potriveşte, natural, cu realitatea. Fenomenele trecutului se pot actualiza, ca fapte individuale, cu înţelesul transformat din actual în trecut. Distincţia lui *Bergson* (C, 73—89), în memorie-deprindere şi memorie-amintire, ca stare pură de reprezentare, îşi păstrează aproape întreaga ei valoare. O lecţie învăţată se păstrează în inconştient

şi poate fi readusă în conştiinţă, dar sub două forme diferite: sub forma de automatisme, integrate în momentul actual de adaptare a conştiinţei, topită, deci, într'un înţeles nou şi actual, sau sub forma de amintire, ca adaptare a conştiinţei la un moment de lectură al trecutului. Primul mod de actualizare îl putem numi reproducere motoră, iar al doilea este un fenomen de conştienţializare efectuată pe planul mintal, însoţită de transformarea faptului.

Existenţa acestui mod al faptelor inconştiente şi a revenirii lor în conştiinţă, necesită o separaţie într'un grup aparte a inconştientului susceptibil a deveni conştient, al trecutului; ar fi un inconştient temporal. Faptele psihice se păstrează în acest inconştient sub forma mintală şi virtuală, revenind îmbrăcate ca amintiri în forma trecutului.

Anticiparea viitorului este adesea o expresie a inconştientului, a proectării dorinţelor noastre în viitor; imaginile noastre actualizează experienţele trecutului, transfigurîndu-le într'un înţeles de viitor. Această categorie de fapte inconştiente, situată pe linia longitudinală a timpului, a destinului individual, merită numele de inconştient al destinului. In primele două forme am întîlnit un inconştient care a fost cîndva conştient; forma temporală reprezintă un inconştient care va deveni cîndva, în anumite împrejurări, în mod necesar, conştient. Acest inconştient are şi un caracter dinamic. Viitorul preexistă în prezentul nostru sub o formă de impulsiune, de anticipare vagă şi semiconştientă. Inconştientul abisal este o rămăşiţă a conştientului de eri; cel periferic este un fost conştient, momentan nefolositor sau dăunător; inconştientul temporal este o anticipare a conştientului de mîine; el este un preconştient.

Inconştientul temporal ne apare ca indisolubil legat de intuiţia viitorului, a destinului. Anticiparea destinului reprezintă o proectare a experienţii trecute, a năzuinţelor neîmplinite; intuiţia destinului răsare organic din trecutul în curs de actualizare; resortul întins schiţează mintal traectoria mişcării sale, expresie a unei energii latente şi invizibile.

Dar viitorul ne apare în mare măsură ca fiind o creaţie a noastră, adică o realizare firească a năzuinţelor noastre psihofiziologice, contrazicînd astfel concepţia unui destin mecanic şi fatal; trecutul, deasemenea, nu este o simplă recapitulare, ci un proces de organizare, reconstituire, corectare şi adaptare.

Scanned with OKEN Scanner

Este adevărat că noi ne adaptăm la trecut, ca şi la viitor; nu este mai puţin adevărat însă şi invers: noi ne adaptăm trecutul şi viitorul. După cum, dintr'o imensitate de posibilităţi, actualizăm numai un număr redus, la care ne obligă împrejurările şi aptitudinile, tot aşa, dintr'un număr de interpretări ale faptelor din trecut, ne fixăm la un număr mic, interpretări potrivite cu situaţia prezentă, dispoziţia actuală şi aspiraţiile viitorului. Aşa se explică şi deformările trecutului. Se poate spune că într'o măsură trecutul nu ne este dat ci este şi el creat ca anumit trecut, al nostru, potrivit cu structura personalităţii noastre.

Adeseori se întîmplă ca un fapt să existe ca fapt conştient, dar într'o fază nereflexivă. Avem a face cu un fenomen preconştient. Un sentiment de iubire, de pildă, poate apărea, în conştiinţa îndrăgostitului, fără înţeles de iubire, deşi toată lumea dimprejur poate fi perfect lămurită asupra naturii acestui sentiment. In sufletul îndrăgostitului, sentimentul există fără a fi integrat într'un sistem de înţelesuri verbale şi reflexive, dar cu tendinţa de a ajunge la o formă împlinită, perfectă şi conştientă. Este ceeace psihologia formei — în domeniul percepţiilor — numeşte legea formei bune sau legea pregnanţei. Structurile noastre psihice tind spre perfecţie, tind la actualizare completă, integrală. Această actualizare este forma completă a conştiinţei în anumite condiţii date.

Acelaş obiect este susceptibil de o gradaţie infinită de înţelesuri. Dacă citim aceeaşi carte la intervaluri diferite, la fiecare dată o înţelegem altfel. Acest „altfel" poate însemna deosebiri de amplitudine, adică de sferă, în care se încadrează un fapt, deosebiri de perspectivă, de natura sistemului în care este privit; dar el mai poate însemna şi o importantă deosebire de nivel de înţelegere: sistemul de înţelegere devine superior, mai diferenţiat, mai limpede, cu sentimentul corespunzător de dominare a materialului. Cînd începem o nouă ştiinţă, conştiinţa noastră este împiedecată de o mulţime de obstacole mărunte, aşa fel că, după lectura operii respective, rămînem cu o impresie vagă a articulaţiilor şi a arhitectonicei ideologice a cărţii. La a doua sau a treia lectură, noul înţeles este degajat, fixat, diferenţiat într'o formă pregnantă.

Am mai putea adăoga că înţelesurile nu par a avea o viaţă şi o evoluţie infinită într'o conştiinţă individuală. Intr'un anu-

mit sistem, înţelesul are o anumită libertate de transformare. Numai o schimbare a sistemului întreg schimbă şi înţelesurile structuralizate dinăuntru. Fiecare înţeles poate aduce o transformare în ştiinţă sau în morală; unul face revoluţie, răsturnări şi transformări mari, altul produce modificări pe o scară redusă.

După cum înţelesurile îşi au viaţa lor, longevitatea şi structura lor înăuntrul conştiinţei, tot aşa fiecare conştiinţă îşi are, în evoluţia ei, punctul terminus propriu. Unii se ridică mai sus, alţii se opresc pe o treaptă mai joasă a conştiinţei. Totul depinde de zestrea nativă a individului şi de sistemul colectiv de conştiinţe, în care se încadrează conştiinţa individuală; totul este în funcţie de libertatea pe care o poate cîştiga conştiinţa în dimensiunile ei, adică sub raportul îmbogăţirii, al ascensiunii, al destinului. Conştiinţa că ai de împlinit o misiune este ecoul preconştientului temporal, al destinului. Eforturile noastre, străduinţele noastre, în direcţia realizării personalităţii, reprezintă o desvăluire, o desfăşurare a destinului care tinde spre realizare, adică spre o conştiinţă deplină. Aici se află origina sentimentului de misiune. Individul integrat organic în societate trăeşte adînc acest sentiment al unei anumite misiuni de îndeplinit; vocaţia este chemarea destinului. Fericit este omul care a auzit-o şi a înţeles-o! Vai de conştiinţa care s'a lăsat amăgită de himerele vanităţii!

3. *Natura inconştientului*

Este oare inconştientul de natură afectivă? Din numeroasele teorii asupra naturii inconştientului vom analiza aici concepţia inconştientului afectiv.

Bazaillas concepe inconştientul ca o conştiinţă embrionară, primitivă şi afectivă; conţinutul lui afectiv ar avea un pronunţat caracter dinamic. Conştiinţa este reflexivă, critică, raţională, în timp ce inconştientul este afectiv, spontan şi învăluit în mit, legendă şi vis. Inconştientul este o formă redusă, regresivă, primitivă şi atrofiată a conştiinţei animale (p. 271). El nu poate fi, totuşi, trăit sub formă pură de „conştiinţă în stare pură, conştiinţă din care s'a retras reprezentarea" (pp. 191, 211, 239). Gîndirea face loc trăirii, simţirii. Astfel de experienţe le putem avea în sentimentul naturii, dar mai ales în experienţele artistice, dintre care cea muzicală este de primul rang. Muzica este expresia cea mai adecvată a afectului pur, a inconştientului.

Scanned with OKEN Scanner

O mare parte din psihologii contemporani acordă afectelor un rol preponderent, dar nu excluziv, în viaţa inconştientă. Odată cu interesul pentru manifestările inconştiente, şcoala psihanalitică a atras atenţia cercetătorilor şi asupra fenomenelor afective. Dacă toate farsele inconştientului se datoresc energiei instinctive a lui libido şi aceasta este înţeleasă ca energie de natură afectivă, înseamnă că inconştientul este mai ales afectiv.

După părerea lui *Jung*, inconştientul este constituit nu numai din reminiscenţe şi refulări individuale, dar mai ales din arhetipuri ancestrale. Aceste arhetipuri, imagini condensate şi colective, nu sunt decît nişte instincte, deopotrivă de apropiate, în natura lor, de sentimente şi idei (pp. 111 şi 186).

După *Rivers* inconştientul este afectiv; afectul constitue latura internă a instinctului, îndreptat spre exterior; el este totdeauna asociat cu sensaţii şi reprezentări; inconştientul ar fi un complex heterogen de elemente. Vom avea astfel ceva asemănător „complexului" lui *Freud*. Conţinutul inconştientului cuprinde, în primul rînd, sentimente şi afecţiuni, concomitente, în mod normal, cu reacţiile instinctive şi cu tendinţele şi în al doilea rînd, cuprinde elemente sensoriale şi intelectuale asociate cu cele dintîi (p. 51).

Cam acelaş inconştient mixt îl găsim şi în concepţia lui *Hesnard*: „Faptul că viaţa subterană a spiritului este mai ales afectivă... ne pare fără îndoială. Nu este posibil, totuşi, a reduce întregul inconştient la afectivitate" (p. 14).

Chiar psihologi ca *Wallon*, cu atitudine foarte rezervată faţă de psihanaliză, recunosc importanţa afectivităţii în constituţia inconştientului (A, II, 492).

Că inconştientul, aşa cum l-am determinat noi în forma lui abisală, ar avea caractere comune cu afectivitatea nu ne pare îndoelnic; întrebarea, însă, rămîne, dacă el poate fi înţeles exclusiv ca afect pur, aşa cum îl concepe *Bazaillas*. „E greu, dacă nu imposibil, de găsit un act sufletesc care să fie exclusiv afectiv", obiectează *Ralea* teoriilor afectiviste. *Ralea* recunoaşte, totuşi că „teoriile care pun baza explicaţiei inconştientului în caracterul afectiv al acestuia, sunt mai aproape de adevăr, decît toate celelalte" (p. 51).

Nu ni se pare contradictoriu să vorbim despre o conştiinţă trecută a afectului ca echivalentă cu inconştientul de astăzi, acesta înţeles, la rîndul lui, ca o conştiinţă imperfectă, obscură,

Scanned with OKEN Scanner

primitivă, ca un subconştient. Straturile inferioare conştiinţei noastre evoluate reprezintă, pentru faza din trecut, stări de conştiinţă sui generos sau o conştiinţă quasi afectivă.

Conştiinţa noastră este o colaborare între sentiment şi reprezentare; dispariţia elementului reprezentativ, disoluţia vieţii intelectuale, este implicit o regresiune spre o conştiinţă afectivă sau — ceeace este tot una — spre un subconştient afectiv.

Inconştientul deci, în forma lui abisală, este mai ales afectiv, fără a fi excluziv afectiv.

4. *Rezumat şi concluzii.*

A privi inconştientul după modelul conştiinţei înseamnă a săvîrşi o eroare.

Modurile de inconştient se pot concepe tridimensional: *a)* inconştientul abisal (subconştientul propriu zis) a fost conştient dar nu mai poate deveni conştient decît în împrejurări excepţionale şi sub o formă deformată, *b)* inconştientul periferic sau extraconştient (latent şi disociat) a fost conştient şi poate deveni conştient, *c)* inconştientul temporal sau preconştient a fost conştient şi poate reveni în conştiinţă sub forma de amintiri, pierzînd actualitatea; forma de inconştient al destinului n'a fost nici odată conştientă, dar tinde spre conştiinţă.

Sub raportul evolutiv, conştiinţa primitivă este inconştient faţă de conştiinţa de astăzi, care va deveni probabil inconştient într'o conştiinţă de mîine.

Rămîne întrebarea dacă funcţiile conştiinţei actuale nu se păstrează, într'o măsură redusă firește, şi în stadiile inferioare ale conştiinţei trecute. Teoria unui inconştient afectiv ar implica un fapt important, şi anume oprirea desvoltării afective. Viaţa conştiinţei şi-ar continua evoluţia ei excluziv pe planul intelectual sau eventual pe alte planuri. Or, această presupunere este inacceptabilă.

Dacă în viaţa conştiinţei contemporane se găsesc forme superioare de organizare afectivă, alături de formele superioare de organizare intelectuală, avem un motiv mai puţin să credem în natura exclusiv afectivă a inconştientului ca formă primară a conştiinţei.

Scanned with OKEN Scanner

Cap. V.

Activitatea conştiinţei

Am insistat pînă acum asupra aspectului diferenţial al conştiinţei şi am subliniat dualismul aspectelor de conştiinţă, atît din punct de vedere structural, al înţelesurilor, cît şi acel funcţional. Este necesar de surprins conştiinţa în activitatea ei unică şi ireductibilă, căci distincţiile făcute pînă acum sunt în cea mai mare parte abstracţiuni; izolărilor făcute in abstracto nu corespund totdeauna realităţile psihice.

Intr'un studiu asupra formelor inteligenţii, *Jeanne Monnin* recomandă cercetătorilor să nu disocieze aspectul pur intelectual de acel afectiv. *Piéron* numeşte inteligenţa un „mod global de comportare." Nota succesului este considerată ca fiind un caracter al inteligenţii. Or, succesul este un rezultat al întregii personalităţi a subiectului. In descrierea aspectelor inteligenţii, *Binet* dă un loc important direcţiei, asimilată cu afectivitatea, interesul, curiozitatea. *Monnin* recunoaşte că în testele, prin care se încearcă a se degaja tipurile intelectuale, „fiinţa umană este pusă în joc în totalitatea sa, în complexitatea sa, cu tendinţele sale afective şi cu dispoziţiile sale" (p. 146) şi că nu se pot izola posibilităţile de cunoaştere de dorinţa de a cunoaşte. „Interacţiunea acestor factori este atît de puternică, atît de strînsă, încît o disociaţie este imposibilă" (ibid).

Urmărind conştiinţa în procesul ei de adaptare şi de lichidare a conflictelor, vom constata, atît în domeniul organizării mijloacelor, cît şi în acel al armonizării scopurilor, aceeaşi tehnică, acelaş mod de integrare, asimilare sau creaţie sintetică.

Pentru a pune şi mai bine în evidenţă asemănările, vom proceda tot analitic şi comparativ, examinînd pe rînd funcţiile principale ale conştiinţei.

1. *Inteligenţa.*

Inteligenţa este o funcţie de rezolvire a problemelor. Ea intervine oricînd individul apercepe un conflict între tendinţele lui şi situaţie.

Care sunt notele dominante ale unei probleme? Problema se naşte din obstacolele opuse tendinţelor noastre şi înţelese ca atare. Individul săvîrşeşte un act de inteligenţă cînd ştie să treacă obstacolul, prin ocolire sau îndepărtare, prin acţiune directă sau indirectă, cu ajutorul organelor sale sau cu ajutorul instrumentelor. Dela cea mai simplă problemă care poate sugera o soluţie prin ocolirea obstacolelor, pînă la cele mai complicate probleme, vom găsi, în miezul problemei, acelaş caracter de conflict (v. *Duncker* p. 24—25). Soluţia constă în îndepărtarea conflictului.

Claparède (B) găseşte că esenţa conflictului intelectual ar fi incompatibilitatea între mijloace, spre deosebire de actul volitiv care este un conflict de scopuri.

Conflictul intelectual se rezolvă prin aflarea unei soluţii. După felul soluţiei putem judeca nivelul de inteligenţă. Schematic, şi fără a intra în amănuntele procesului de invenţie, putem deosebi cîteva tipuri de soluţii.

1) Incercarea de a impune un mijloc fără a ţine mult seama că el nu rezolvă conflictul. In testul de inteligenţă neverbală *Pintner-Paterson* există plăci de lemn cu forme scobite, exact corespunzătoare pieselor aşezate alături de subiect. Un subiect, redus ca inteligenţă, face eforturi continue de a fixa în placă o piesă care, în mod vădit pentru noi, nu se potriveşte. Nu înţelege subiectul problema? Nu se poate admite, întrucît el se străduieşte să introducă piesa. El înţelege că piesa este de acolo, numai că nu poate găsi mijlocul — care constă în răsturnarea piesei — de a o face să se potrivească cu tiparul. După ce a forţat piesa să intre, ca şi cum ar fi voit s'o lipească, a continuat lucrul cu alte piese. Uneori, subiectul consideră problema ca rezolvită, alteori problema este lăsată în suspensie ca un conflict nelichidat.

2) Soluţia este crezută ca găsită, deşi conflictul real este neglijat. Ni s'a întîmplat, la probele de inteligenţă tehnică (cu aparatul Winkeltrieb), să întîlnim subiecte care, la un moment dat, lichidează problema prin acceptarea ca reuşit a oricărui stadiu al procesului de rezolvire, declarînd problema ca rezolvată şi avînd comportarea succesului. Cînd atitudinea subiectului nu denotă o totală nepricepere, soluţiile sunt fictive, de natură bovaristă. Conflictul este lichidat prin întoarcerea spatelui la realitate, prin ignorarea situaţiei reale; subiectul se comportă ca şi cum ar fi rezolvat problema.

3) Soluţia poate fi găsită, dar mijloacele imperfect coordonate. Schema necesită perfecţionări, pentru care subiectul n'are răbdare.

4) Cînd soluţia comportă mai multe faze, subiectul se poate opri în elaborarea ei, cînd ajunge la un conflict de mijloace care depăşeşte nivelul de înţelegere al subiectului.

5) Soluţia este găsită prin combinarea originală a mijloacelor, adică prin realizarea unei scheme care cuprinde toate elementele date, într'o formă unitară, într'o structură nouă.

Ceeace trebue să reţinem deocamdată este faptul că soluţia reprezintă în mod necesar o combinare sintetică, intermediară, care cuprinde cîteva din vechile conduite, sau din vechile încercări, fiind, totuşi, în esenţa ei, ceva cu totul nou ca înţeles. Orice soluţie a unei probleme, oricît de veche ar părea ea, este un proces de creaţie. Ca să reproducem exemplul lui *P. Guillaume (A)* din tehnică, am putea vedea, grosso modo, în forma unui avion, aripile păsării, motorul automobilului şi helicea vaporului; totuşi, în înţelesul avionului toate aceste elemente sunt întrecute şi subordonate unui scop şi unei funcţionări unice, originale. Toată inteligenţa tehnică contribuie la înlăturarea dificultăţilor materiale ivite în cursul realizării. Orice nouă perfecţionare este un nou pas spre o soluţie mai perfectă sau spre rezolvarea unor noui probleme ivite.

Progresul inteligenţii constă în organizări din ce în ce mai armonioase de noui înţelesuri, teoretice sau practice, şi de sisteme cît mai variate de înţelesuri. Inregistrarea acestui progres o face istoria invenţiilor ştiinţifice în toate domeniile ei. După cum conflictul a două percepţii monoculare bidimensionale se rezolvă într'o soluţie originală a reliefului, fenomen tridimensional, în care nu găsim separat nici una din percepţiile

Scanned with OKEN Scanner

plate şi nici caracterul lor bidimensional, tot aşa, în procesele superioare ale gîndirii, soluţiile devin înţelesuri originale şi superioare. Conflictul între două imagini poate fi uşor urmărit, într'o vedere stereoscopică, ca moment premergător fuziunii imaginilor în înţelesul de relief.

Inteligenţa în serviciul curiozităţii şi a adevărului produce ştiinţă teoretică, în serviciul interesului achizitiv şi practic în general ne dă activitate economică şi tehnică, în slujba altor tendinţe spirituale devine auxiliar indispensabil al activităţii politice, morale, juridice, estetice şi religioase.

Procesul de sinteză şi de invenţie al inteligenţii este cu atît mai fecund cu cît nivelul de conştiinţă este mai înalt. Succesul inteligenţii depinde de conştiinţa materialului cu care lucrează, iar direcţiile de conştiinţă sunt în funcţie de aptitudinile noastre native, de interes şi de experienţă individuală. Diferenţierea tipurilor de inteligenţă este în fond diferenţierea de temperamente, de aptitudini şi de experienţă. Cunoaşterea de oameni, puterea de stăpînire şi de simulaţie servesc inteligenţii unui tip ambiţios; avem o inteligenţă socială. Interesul pentru lumea abstractă şi raporturi schematice şi generale, favorizează o inteligenţă teoretică şi aşa mai departe. Ajungem în felul acesta să deosebim mai multe inteligenţe, în loc de una singură. Toate formele însă se prezintă la fel în activitatea lor de creaţie sintetică de organizare.

2. *Afectivitatea.*

Locul afectivităţii în conştiinţă se poate cel mai bine preciza într'o privire integrală şi dinamică asupra individualităţii. Înţelegînd individualitatea ca sistem dinamic închis şi instabil, relaţiile individului cu mediul ne apar ca relaţii dinamice între sistemul individ şi sistemul forţelor din afară (situaţie). Să pornim dela un exemplu concret.

O încălzire exagerată a aerului determină un proces de deshidratare a organismului; acest proces fiziologic, ajuns la un anumit grad de intensitate, se traduce în conştiinţă mai întîi ca jenă, stare generală, vagă a unei indispoziţii. Treptat, această indispoziţie ia forma mai precisă şi mai diferenţiată: „mi-i cald", „ mi-i sete." Prin aceste determinări situaţia externă capătă un

înţeles de căldură exagerată, concomitent cu luarea de conştiinţă a unei orientări interne faţă de situaţie. Constatările amîndouă conţin note profunde de apreciere: „mi-i cald" înseamnă ceva neplăcut, jenant, supărător; „mi-i sete" exprimă aspiraţia către ceva trebuitor, necesar, de valoare. Tendinţa mea de restabilire a echilibrului se manifestă sub două forme: una de îndepărtare a unei cauze externe, alta de căutare a unui mijloc. In acelaş ciclu dinamic apar înţelesuri noui: „să deschid fereastra ca să răcoresc camera", „să beau un pahar de apă." Deschiderea ferestrii şi băutura lichidului răcoritor, ambele restabilesc echilibrul meu psiho-fiziologic: jena face loc satisfacţiei; ciclul între organism şi mediu este închis, printr'o stare de echilibru şi indiferenţă.

Remarcăm următoarele aspecte importante ale conştiinţei, din trăirea descrisă: jena organică, tendinţa de a suprima jena, conştiinţa cauzei indispoziţiei, a mijloacelor de a o înlătura şi acţiunea de realizare a mijloacelor. Sistematizăm aceste fenomene astfel: aspectul extern al situaţiei, prin înţelesurile de „cald", „fereastră" şi „apă", reacţiunea subiectului dela simpla dorinţă pînă la deschiderea ferestrii şi consumarea paharului cu apă şi toată gama interioară, dela jenă, la început vagă, şi sentimentul acut de neplăcere pînă la satisfacţie şi indiferenţă finală. Ultimele stări se mai pot complica cu momente simţite ca şocuri (emoţii): imposibilitatea de a găsi apă în apropiere, ferestrele nu se deschid, imposibilitatea de a părăsi camera sau de a cere cuiva apă etc.. Acţiunea de aerisire, căutarea paharului de apă, consumarea conţinutului paharului etc., toate reprezintă mijloace de potolire a setii, mijloace de satisfacţie a unei tendinţe.

Sentimentele reprezintă o clasă deosebită de fenomene indicatoare şi regulatoare ale raporturilor între mijloace şi realizarea lor. Indicările afective se fac prin intermediul valorificării. Valoarea proectată asupra unui obiect de către sentiment arată subiectului, în acelaş înţeles, direcţia comportării, odată cu gradul de urgenţă a acesteia, precum şi calitatea obiectului (atractivitatea, convenienţa sau repulsivitatea, respingerea). Valorile obiectelor din lumea externă pot fi privite ca semne atractive sau ca însuşiri respingătoare. Obiectul este „dezirabil", „atrăgător" sau „desgustător." Lumea fiecăruia dintre noi posedă o fiziono-

mie aparte, o expresie calitativă, a cărei origină se află în sentiment.

Sentimentul mai apare şi în alte condiţii, în cazul conflictului de scopuri. Dacă se întîmplă să întrevăd posibilitatea că apa ar putea să fie otrăvită, atunci conflictul se interiorizează. Se naşte o luptă între tendinţa organică de sete şi tendinţa biologică de conservare; mai just între a bea şi a nu bea. Faptul de a potoli setea îmi apare ca ceva condamnabil şi periculos; dorinţa de a-mi păstra viaţa pronunţă verdictul de condamnare asupra actului de a bea.

Emoţia este o stare transitorie legată de urgenţa rezolvirii conflictului şi de conştiinţa imposibilităţii de a-l rezolvi.

Sentimentul este, aşa dar, un fel de rezultantă funcţională a celorlalte două funcţii sufleteşti: funcţia reprezentativă şi tendinţele; el ne arată gradul de echilibrare a individului. După cum semnul sumei algebrice ne arată cu cît trebue de sporit sau de redus numerile algebrice componente spre a obţine zero, tot aşa sentimentul, în calitatea şi intensitatea lui, ne arată gradul de apropiere sau de depărtare a individului de punctul de indiferenţă.

Deşi sentimentul ar putea fi comparat cu un simplu ac ce marchează, pe cadranul conştiinţei, starea de tensiune în sistemul nostru de echilibrare, el nu este un simplu epifenomen, deoarece pe de o parte indicaţiile lui servesc pentru regularea conduitei, iar pe de altă indicaţiile afective, odată conştiente, devin conţinuturi ale conştiinţei care pot fi căutate pentru ele înseşi.

Din cele spuse rezultă că este greu de privit afectivitatea prin analogie cu inteligenţa ca un proces continuu de organizare, dela formele mai simple spre forme complexe şi superioare. In timp ce unii autori privesc întreaga viaţă afectivă ca o variaţie de două stări simple şi opuse, de plăcere şi neplăcere, alţii văd în afectivitate aproape întreaga viaţă sufletească, partea cea mai originală şi mai adîncă a individului, cristalizată în jurul eului. Trebue însă să recunoaştem că toate încercările psihologilor de a ne prezenta o evoluţie a afectivităţii sunt foarte vagi şi neisbutite. Cauza se datoreşte mai cu seamă naturii obiectului: afectul este o realitate proteică, greu de sezisat. In încercările noastre anterioare asupra afectivităţii am ajuns la concluzia că înţelegerea afectivităţii se simplifică îndată ce

deosebim emoţia, ca proces eruptiv şi regresiv, rezultat dintr'un conflict, de sentiment — stare de tensiune cu orientare adaptată şi intenţionată (v. *V. Pavelcu*, A, B, C, D.).

De aceea nu putem admite teoria lui *Shand*, după care caracterul rezultă din sistematizarea sentimentelor, iar sentimentul ar fi o structuralizare a emoţiei. Incercarea lui *Mc. Dougall* de a prezenta caracterul ca o structuralizare de dispoziţii conativo-afective, n'o considerăm ca reuşită şi cu atît mai puţin fericită socotim identificarea dispoziţiei conativo-afective, legată de obiect, cu sentimentul. Sentimentul îl privim ca o realitate distinctă de tendinţă, deşi este strîns legat de aceasta din urmă.

Afectivitatea este traducerea în conştiinţă a gradului de adaptare a individului faţă de mediu, pe de o parte, şi a gradului de armonizare a tendinţelor între ele, pe de altă parte. Traducerea aceasta stă într'un raport invers faţă de adaptare: cu cît adaptarea este mai perfectă, cu atît sentimentul este mai redus şi cu cît individul se află într'o stare mai actuală de desechilibru intern sau extern (eu-mediu), cu atît sentimentul este mai intens. Emoţia traduce un conflict, acut şi nerezolvit; sentimentul este trăirea unei tensiuni mai puţin acute şi mai puţin brusce. Sentimentele, pe scurt, sunt în acelaş timp simptome şi regulatoare ale organizării conştiinţei. Ele constitue un factor de organizare devenind abia tîrziu, pe planul reflexiv, elemente de organizare.

Deaceea am putea întrevede şi în domeniul afectivităţii, acelaş proces de structuralizare şi anume în domeniul estetic. Atunci cînd, pe de o parte, obiectul, iar pe de altă parte, sentimentul îşi pierd caracterul lor pragmatic, adică legătura cu acţiunea şi pot fi înfăţişate ca atare numai în valoarea lor intrinsecă şi subiectivată, avem condiţia esenţială a fenomenului estetic. Sentimentul devine element independent şi este căutat în sine, prin valoarea lui, numai în legătura lui desinteresată cu obiectul. Artistul, odată cu crearea noilor forme „sensoriale", creează şi noui forme afective, valabile prin ele înseşi.

Psihologului îi rămîne încă mult de făcut în explicaţia psihologică a fenomenului artistic. Deocamdată constatăm faptul mai sigur că din afectivitate purcede lumea valorilor; gradul de apropiere sau de depărtare a unui fenomen faţă de sistem, luat ca

punct de reper, clasează acel fenomen ca anumită valoare. Am deosebit două mari clase de valori: valori-mijloace şi valori-scopuri.

3. *Voinţă — personalitate — bun simţ — înţelepciune.*

Dacă ne punem aceeaşi întrebare în domeniul conativ, al tendinţelor, constatăm procese asemănătoare, în linii generale, cu acelea găsite în domeniul inteligenţii. *Claparède* fixează deosebirea dintre inteligenţă şi voinţă în modul următor: inteligenţa este un proces de alegere între mijloace, voinţa este un proces de alegere între scopuri. Cum să procedez pentru a ajunge la cutare scop?, se întreabă inteligenţa Ce trebue să fac?, se întreabă voinţa. Superioritatea inteligenţii se afirmă prin alegerea mijloacelor mai potrivite, superioritatea voinţii apare din actul ultim al dramei sufleteşti, în conflictul între scopuri, prin triumful tendinţei superioare.

Claparède introduce elementul de superior în definiţia voinţii, iar soluţia conflictului o vede cu atît mai reuşită cu cît mai înaltă este tendinţa triumfătoare. Dacă înlocuim termenul de tendinţă prin conduită, superioritatea conduitei o înţelegem ca organizare sau soluţie superioară.

Etapele de organizare a tendinţelor şi a conduitelor reprezintă după părerea noastră, fazele activităţii conştiinţei pe planul eului, al personalităţii.

In inteligenţă asistăm la o organizare şi creaţie a sistemelor mintale pe planul obiectiv şi independent faţă de eu; în domeniul caracterului avem sisteme de valori, organizate în personalitate. Înţelesul obiectului răsare din încadrarea lui într'un sistem intelectual de mijloace, înţelesul comportării rezultă din situarea lui într'o constelaţie interioară de scopuri şi, în ultima analiză, într'o ierarhie de valori etice.

Omul comun face o deosebire psihologică, din cele mai importante, dintre inteligenţă şi bun simţ, deşteptăciune şi înţelepciune. Analizele, pline de fineţă şi pătrundere, făcute asupra bunului simţ de *I. Petrovici* (C), relevă cîteva idei importante în sprijinul concluziilor noastre. Bunul simţ are un caracter „sintetic", este „suplu", „multilateral." El reprezintă tact şi măsură, este „santinela unui echilibru." Este semnificativ faptul că autorul recunoaşte în bunul simţ „lipsa de idee directrice" (C, 117), lipsa de ţintă, de

„soare central"; „bunul simţ va fi o sinteză, fără principii şi fără instrument" (118). Relaţia între bunul simţ şi inteligenţă este echivalentă cu raportul între hotărîrea judecătorului şi pledoariile avocatului (118—119). Aici socotim că rezidă esenţa bunului simţ şi deosebirea lui faţă de inteligenţă. Pledoariile avocatului reprezintă organizarea argumentelor în jurul unui singur interes; hotărîrea judecătorului este cumpănirea mai multor interese între ele într'o sinteză superioară. In primul caz avem unificarea mijloacelor, în cazul al doilea armonizarea scopurilor. Inteligenţa se descurcă în labirintul mijloacelor folosite în parcurgerea unui singur drum; bunul simţ se descurcă într'un „labirint cu direcţii multiple" (112); „Cum să mergem?" şi „Incotro să mergem?". De aceea se poate afirma, cu drept cuvînt, că bunul simţ se plasează „pe drumul înţelepciunii" (116).

Bunul simţ este atributul personalităţii practice, de nivel mai obişnuit, înţelepciunea este forma superioară a bunului simţ în latura lui morală. Inţelepciunea, pe scurt, este bunul simţ ajuns la conştiinţa de sine.

4. *Exemple.*

Am examinat pînă acum activitatea conştiinţei în mod analitic, schiţînd, pe cît posibil izolat, felul de activitate al fiecărei funcţii a conştiinţei. O deplină înţelegere a conştiinţei nu se poate obţine decît printr'o privire integrală. Să pornim chiar dela exemplul lui *Claparède*. Dorim să obţinem un fruct dintr'un copac din grădina noastră; fructul este situat prea sus pentru a-l putea atinge cu mîna. Cum să-l ajungem? Problema mijloacelor, spune *Claparède*.

A doua situaţie: văd un fruct pe copacul din grădina vecinului meu. Fructul îmi face poftă. Ce să fac? Să-l iau sau să renunţ? — Problema scopului.

Dacă supunem exemplele amîndouă la analiză mai amănunţită, descrierea psihologică a problemei ni se prezintă astfel.

Percepţia fructului provoacă un uşor desechilibru între organismul meu şi situaţie. Acest desechilibru este simţit ca dorinţa de a mînca fructul sau, în termeni mai abstracţi, ca trebuinţă de a restabili echilibrul în sensul consumării fructului.

Comportarea mea, însă, faţă de obiect se isbeşte de un obstacol: înălţimea. Rezolvirea problemei constă într'o adaptare

mutuală: a mea la situaţie şi a situaţiei la mine. Adaptarea se face cu atît mai bine cu cît înţeleg mai bine relaţiile obiective între elementele situaţiei. Din elementele situaţiei face parte şi corpul meu, cu posibilităţile lui de acţiune. Modul de organizare a tuturor mijloacelor (cu ajutorul unei prăjini, scări sau frînghii) pentru ajungerea scopului (restabilirea echilibrului) denotă gradul meu de inteligenţă. Sentimentul în tot timpul acesta — prin satisfacţiile şi nesatisfacţiile lui — a desemnat în situaţie un sistem de valori după gradul de apropiere sau de depărtare a faptelor de ţinta propusă. Ciclul, odată închis, face ca sentimentul să-şi revină treptat la punctul său de indiferenţă.

Observăm că toate valorile inspirate de sentiment şi de natura mijloacelor de întrebuinţat se organizează în jurul tendinţei fundamentale, fără repercusiuni importante asupra celorlalte sisteme. Organizarea înăuntrul sistemului se încearcă în diferite feluri: „Este oare mai bine să întrebuinţez scara, sau un băţ?" „Este mai bine să scutur copacul sau să mă urc în el?" Conflictul între mijloace se termină printr'o soluţie nouă, ideo-motoră, care închee ciclul, închide sistemul dinamic într'o stare de echilibru.

Cum să interpretăm a doua situaţie? Sistemul dinamic, deschis prin apariţia tendinţei, prin impulsiunea de a satisface trebuinţa trezită şi totodată a înlătura obstacolele ivite, în loc de a declanşa un proces de organizare de înţelesuri pe linia „dorinţă-măr", dă naştere la o nouă problemă, de altă natură.

Prima situaţie are înţelesul de „intrare în posesia unui măr din grădină." Prin adăogarea în conştiinţă a unui nou element, „proprietatea altuia", semnificaţia situaţiei se schimbă radical. In loc de a se ciocni de obstacolele externe, tendinţa spre măr întîmpină o rezistenţă de altă natură, concepută în ideia „proprietatea altuia", mai corect prin tendinţa de „respect pentru proprietatea altuia." Acest conflict este generator de noui înţelesuri, provocînd o priză de conştiinţă asupra dorinţei însăşi de a căpăta fructul. Conştiinţa mea oscilează între a lua şi a nu lua. „Ce să fac?".

Tendinţa se isbeşte de un obstacol interior, de normele sociale interiorizate. Imperativul, de origină socială, reprezintă în conştiinţa mea o organizare permanentă şi vastă de valori, faţă de care orice comportare, personală sau străină, capătă un înţeles etic.

Caracterul şi intensitatea dramei va depinde de raportul dintre intensitatea tendinţei şi coherenţa sistemului meu etic. Conflictul nu se mai rezolvă pe planul intelectual şi periferic, ci pe planul conativ de organizare a întregii mele personalităţi. Tensiunea mea afectivă capătă o valoare şi o amploare deosebită. Aici nu mai este vorba de ciclul: „măr-dorinţă-scară-posesie" ci de situaţia comportării mele însăşi într'un sistem de valori care o depăşeşte: „măr-posesie-respect de proprietate-eu ca valoare morală.". In acest nou sistem, realizarea tendinţei mele capătă înţelesul de „furt", iar înfrînarea ei înţelesul de „cinste." Oscilaţia între a lua şi a nu lua se transformă în lupta între a fura şi a fi cinstit.

Lipsa mea de satisfacţie rezultată din ciclul „măr-dorinţă", din situaţia întîia, se complică cu o altă tendinţă din relaţia între sistemele: „măr-dorinţă-furt" şi „măr-dorinţă-cinste." Din biologic, sentimentul devine etic.

Conştiinţa însăşi a sentimentului îl transformă într'un ţinut de valoare a conştiinţei, integrîndu-l pe planul reflexiv, într'un sistem de valoare, ca sentiment moral. Acest sentiment, desprins din practicitatea situaţiei, poate fi exprimat şi sugerat ca atare. Atunci el intră ca element în sistemul estetic.

Să examinăm în detaliu fiecare tip de soluţie posibilă în conflictul ivit între tendinţa de apropriere a fructului şi tendinţa respectului de proprietate.

Inainte dea proceda la analiza posibilităţilor, se cuvine să facem o rezervă asupra simplificării dinamismului psihic prin interpretarea lui ca luptă dintre tendinţe, ca şi cum aceste tendinţe ar reprezenta forţe independente, asemănătoare celor fizice ce pot intra în conflict între ele sau se pot favoriza. Nu este greu în felul acesta să ajungem la o fizică psihologică şi să vorbim de paralelogramul forţelor. Aceste imagini trebue să le considerăm ca simplificări comode, sau să ne ferim a merge prea departe cu ele şi cu atît mai mult a le privi ca descrieri adecvate realităţii. Sufletul nostru nu este un conglomerat de forţe, ci o realitate mai mult sau mai puţin unitară, în orice caz cu tendinţa de conservare şi de realizare a unităţii.

Astfel, în exemplul nostru, tendinţa de apropriere a fructului reprezintă un mod de echilibrare incompatibil cu alt mod,

al respectului de proprietatea altuia. Aceste două moduri incompatibile pot provoca, în unele cazuri patologice, oarecare disociere psihică, dar conflictul însuşi nu trebue înţeles decît în cadrul încercărilor de echilibrare cînd într'un fel, cînd într'alt fel.

Cu rezerva de mai sus, ne putem închipui fiecare tendinţă ca o încercare de a se constitui şi realiza într'un sistem independent. Vom însemna tendinţa de apropriere prin A, cea de respect de proprietate prin R.

Dificultatea analizei constă în faptul că fiecare sistem poate lua semnificaţii foarte variate, după conştiinţa individuală, greu de precizat şi de închipuit pe fiecare. Să ne imaginăm patru soluţii posibile.

1. O primă soluţie ar fi satisfacerea sistemului A şi suprimarea momentană din conştiinţă a lui R. Această soluţie nu este din cele mai fericite, întrucît conflictul nu este lichidat: fapta rămîne ca amintire şi nu poate fi integrată în conştiinţă. Sistemul R nesatisfăcut se impune, după realizarea lui A, şi mai puternic, îndreptîndu-se cu înverşunare împotriva amintirii lui A. Conflictul se traduce ca sentiment de remuşcare, obsesie şi poate dura multă vreme.

2. O altă soluţie constă în modificarea conduitei din sistemul A. Eu îmi pot satisface dorinţa avînd grija să nu fiu văzut. In felul acesta se dă oarecare satisfacţie sistemului R.

Acest fel de lichidare a conflictului este satisfăcător numai în cazul cînd nivelul moral al individului este foarte scoborît: „Acţiunea mea nu este furt, dacă n'am fost prins furînd." In cazul contrar, conflictul continuă şi după săvîrşirea faptei.

3. Un alt mod de a armoniza tendinţele constă în suprimarea lui A şi păstrarea lui R.

Această condamnare, însoţită de satisfacţia lui R, lasă procesul deschis, întrucît dorinţa mea n'a fost satisfăcută şi ea poate provoca o obsesie din partea lui A, nesatisfăcut.

4. In fine, sistemul A poate fi aservit sistemului B sau ambele se pot integra într'un sistem moral superior.

In primele trei cazuri se satisfăcea un sistem, lăsînd în conştiinţă, sau în subconştient, obsesia nesatisfacţiei a celuilalt sistem. Soluţia de armonizare şi conciliere constă

în satisfacția ambelor sisteme. Acest lucru nu este posibil decît prin transformarea unui scop în mijloc al celuilalt, sau a ambelor scopuri în mijloace ale unui scop superior.

Conduita de a nu fura, oprirea tendinței de apropriere o transform integral, punînd-o în serviciul respectului de proprietate sau, mai bine, amîndouă tendințele le aservesc conduitei de cinste. Noua mea comportare, din simpla oprire și interdicție, se transformă integral într'o conduită pozitivă și reală, de realizare a înțelesului sau a valorii de cinste. Renunțarea nu mai apare acum ca o continuare a unei privațiuni ci ca un mijloc de perfecțiune. Sistemul A dispare complet, fără nici un reziduu, iar dispariția lui materială reprezintă un mijloc pentru o nouă echilibrare, nouă sistematizare în care el are rolul de mijloc. Astfel, în loc de nesatisfacție prin renunțare la fruct, avem satisfacția realizării unui nou înțeles de valoare. In felul acesta, conflictul între două sisteme a fost lichidat, soluționat prin realizarea unei noi valori morale și a unei noi satisfacții. Acest sentiment intră în conștiință ca sentiment al onestității.

Triumful tendinței superioare la *Claparède* trebue înțeles ca o realizare a unei noui sinteze, unde tendința, socotită ca valoare inferioară, este integrată într'un sistem superior de conduite.

5. *Rolul inteligenții în conflictele personalității.*

Rolul inteligenții nu este neglijabil în procesul de formare a înțelesurilor etice. Imboldul sentimentului, al tensiunii de nesatisfacție, ne fac să căutăm soluția cea mai fericită. Orice nou înțeles al personalității este creat în colaborare cu activitatea intelectuală. In exemplul nostru, inteligența se află într'o continuă căutare a soluției de conciliere între ambele sisteme, prin transformarea înțelesului fie al unuia fie al celuilalt sistem.

1) In cazul întîi (soluția 1), inteligența poate veni cu „logica justificatoare", am spune mai bine cu funcția ei de transfigurare: „Pierderea unui măr din grădina vecinului nu constitue o mare pagubă pentru vecini; acțiunea mea nu este un furt", sau: „In orice caz, proprietarul mi-ar oferi mărul, dacă i l-aș putea cere."

Inteligența va încerca să prezinte fapta mea ca nefiind

un *furt*, dar ea poate îndrăsni şi un atac împotriva sistemului A: „In definitiv nu există furt; vecinul meu posedă bunuri de care eu sunt lipsit; deci, trecerea bunurilor lui în posesia mea este un fapt natural ce n'are în el nimic imoral şi poate chiar dimpotrivă are o notă de justiţie!" Şi această „logică" se face cu intenţia de a arunca o punte de înţelegere între A şi R.

2) In cazul al doilea, inteligenţa mai poate adăoga şi următorul argument: „Dacă nu m'a văzut nimeni şi nici lipsa mărului nu va fi constatată de proprietar, este ca şi cum n'ar exista faptul material." Conştiinţa poate închide ochii asupra lui „ca şi cum", împăcîndu-se cu fapta; transfigurarea realităţii, suprimarea imaginară a conflictului; atitudine *bovaristă*.

3) Dacă-l suprimăm pe A, conştiinţa nu se va ocupa de acest sistem cît timp va fi isgonit din conştiinţă, dar revenirea lui poate fi întîmpinată de următoarea argumentaţie: „In definitiv, satisfacţia rezultată din consumarea mărului nu reprezintă o mare valoare!". Conştiinţa se poate adresa şi lui R: „In fond, m'am purtat cam aspru cu mine; data viitoare aşi putea fi mai îngăduitor." Speranţa satisfacţiei viitoare temperează asprimea şi durerea sacrificiului actual.

4) Ultima soluţie oferă inteligenţii rolul de a *cimenta* armonia, găsind motive pentru aprobarea cinstei.

In concluzie, putem spune că *activitatea conştiinţei* încearcă să *realizeze pe planul mintal, intelectual şi simbolic, concilierea eşuată pe planul efectiv al personalităţii*. Subliniem *disocierea* între aceste două planuri ale conştiinţei. Am putea spune, că inteligenţa îşi ia rolul de „avocatus diaboli" totdeauna cînd conştiinţa este alarmată de un conflict grav şi insolubil în ordinea internă. Rolul inteligenţii este *diabolic* cînd soluţiile ei *fictive* ne fac să renunţăm la efort şi la ascensiune, adoptînd un compromis de valoare îndoelnică. El este *salutar* cînd forţele individului sunt prea slabe faţă de greutatea sarcinei; oricît de iluzoriu şi efemer ar fi echilibrul obţinut, el ne dă pacea prin realizarea *unităţii* conştiinţei.

Aici se vede şi legea celei mai mici rezistenţe: neisbutind într'o acţiune dificilă, conştiinţa încearcă să obţină succes printr'o încercare mai uşoară, atacînd sistemul mai slab.

Procesele de *sublimare*, puse în evidenţă de psihanaliză, nu sunt simple deplasări ale energiei erotice spre conţinuturi

de ordin religios, moral, estetic sau ştiinţific — cum le prezintă psihanaliştii —, ci soluţii originale şi trăite, rezultate din conflicte de conştiinţă, soluţii efectuate în ordinea organizării scopurilor, pe planul personalităţii.

6. *Rezumat şi concluzii.*

În primele trei soluţii sunt date condiţiile pentru crearea unui inconştient disociat.

Ultima soluţie integrează două tendinţe opuse în una singură superioară, prin realizarea unei noi valori etice.

Cea mai fericită soluţie o reprezintă, fără îndoială, ultima formă.

Emoţia însoţeşte conflictul şi reprezintă expresia neputinţei de a realiza o soluţie.

Lipsa emoţiei traduce sau lipsa problemei şi, în cazul acesta este un simptom al unui nivel cu totul scăzut, sau o lichidare uşoară şi superioară a conflictului.

In esenţă, lichidarea conflictelor dintre valori-scopuri, în domeniul tendinţelor, pe planul personalităţii, prezintă acelaşi caracter ca şi armonizarea sau organizarea valorilor-mijloace, pe planul realităţii obiective. Aceeaşi realizare sintetică, aceeaşi activitate inventivă de noi configuraţii şi noi înţelesuri. Aceeaşi conştiinţă pe două planuri diferite.

Nu putem trece cu vederea deosebirile esenţiale între situaţia întîia şi a doua.

In primul caz:	*In al doilea caz:*
1. Sistemul de înţelesuri se formează în funcţie de valoarea tendinţei.	1. Înţelesul tendinţei însăşi se fixează în funcţie de sistemul central al eului.
2. Organizarea se face pe planul extern, „tendinţă-fruct."	2. Organizarea se face pe planul intern, „tendinţă-eu."
3. Valorile au înţelesul instrumental, de mijloace.	3. Valorile au înţelesul de valori în sine.

4. Comportarea nu are valoare instrumentală.	4. Comportarea are conştiinţa de sine ca de valoare etică.
5. Conflictul se rezolvă prin ierarhizarea mijloacelor.	5. Conflictul se rezolvă prin ierarhizarea intereselor, a scopurilor, prin transformarea unui scop într'un mijloc al unei valori superioare.

In ceeace priveşte funcţia creatoare a inteligenţii şi cea a personalităţii, putem stabili următoarea deosebire: inteligenţa umană creează înţelesurile obiective, mai cu seamă pe planul mintal, în timp ce caracterul construeşte înţelesurile subiective, pe planul de acţiune. De aceea, legea inteligenţii este legea economiei şi a minimului de efort cu maximum de randament, în timp ce legea caracterului este a maximului de efort în vederea maximului de valoare. Prin muncă grea şi istovitoare îşi cucereşte *Faust* ispăşirea şi dreptul la graţia divină.

Inteligenţa este o funcţie de creare şi organizare a înţelesurilor obiective, teoretice sau practice, personalitatea are o funcţie de creare şi organizare a înţelesurilor normative: etice, logice, estetice, religioase. Şi într'un caz şi într'altul, constatăm aceeaşi activitate de sinteză creatoare a conştiinţei, acelaş proces dialectic de evoluţie: teză, antiteză şi sinteză.

In cazul inteligenţii, superioritatea organizării se manifestă în progresul tehnicei şi al ştiinţei, în cazul voinţii superioritatea sintezii se exprimă în individ prin realizarea înţelepciunii, iar în societate prin realizarea culturii. Inteligenţă şi înţelepciune, tehnică şi cultură; două forme de activitate a conştiinţei.

In prefaţă la traducerea „Manualului lui Epictet" C. *Fedeleş* ne dă o minunată caracterizare a deosebirilor dintre frontul intelectual şi cel moral al conştiinţei umane:

„Din nenorocire, este tot aşa de adevărat, că oricît s'ar desvolta şi ar progresa ştiinţa contemporană, va fi de sigur o mare problemă să dispunem de cît mai multă ştiinţă, dar cea mai mare va rămînea pururea să ştim ce facem cu dînsa? Căci esenţial şi dominant este, că noi devenim în fiecare zi mai

buni, ori mai răi, şi este bine să ne întrebăm sincer seara: azi cum am ieşit? Că personalitatea şi caracterul nostru, rezultă necontenit din lupta necurmată a gîndului bun cu cel rău, în cugetul nostru, şi nu este indiferent care a biruit azi, fiindcă prin aceasta s'a uşurat ori s'a îngreuiat biruinţa celui de mîne... Că dacă noi ocupăm un front intelectual exterior, de a cărui înaintare depinde progresul ştiinţific, nu trebuie uitat, că în acelaş timp, cu tot ce avem noi mai ales şi mai înalt în fiinţa noastră reprezentăm şi un front moral interior, singurul deciziv, fiindcă de dînsul depinde fericirea noastră. Că ştiinţa dă puteri şi mijloace imense, uimitoare, dar întrebarea chinuitoare rămîne veşnic: în mîna cui şi în ce scop? Că prin urmare întreaga valoare a ştiinţei începe dela conştiinţa morală şi dela caracterul celui ce o întrebuinţează şi care după scopul lui o poate transforma imediat într'o binefacere ori un blestem."

„Acest scop al lui ori al nostru, cu urmări aşa de mari, nu poate, prin urmare, rămîne neglijat. Din contră el trebuie luminat, cercetat, discutat, civilizat şi deci înălţat" (p. 6—7).

„A spori ştiinţa exactă, va rămînea pururea un înalt imperativ intelectual, baza culturii umane."

„A înălţa conştiinţa morală, caracterul şi personalitatea umană va rămînea pururea cel mai înalt imperativ moral, baza civilizaţiei umane" (p. 7).

Concluzii

1. *Perspective în filosofia teoretică.*

Am stabilit că procesul de formare a noţiunilor psihologice, din ce în ce mai vaste şi mai abstracte, reprezintă un proces de continuă conştienţializare. In cazul acesta, rolul psihologiei în evoluţia conştiinţei este considerabil. Trebue însă, să facem o distincţie între învăţarea noţiunilor şi formarea lor naturală, evoluţia lor organică, rezultată din ciocniri, conflicte şi eforturi intelectuale personale.

Ceeace am stabilit cu privire la viaţa psihică este valabil şi pentru domeniul lumii fizice. A trăi un obiect, a-l avea în conştiinţă şi a fi conştient de el reprezintă categorii de fapte diferite. Inţelesul de obiect ca atare este o treaptă superioară de conştienţializare a obiectului. Noi spunem, în cazul acesta,

că a sporit cunoştinţa noastră despre obiect. Progresul cunoştinţei ni se înfăţişează în fond ca progres al conştiinţei intelectuale. Creaţia noilor înţelesuri din lumea fizică merge paralel cu ascensiunea conştiinţei obiective. Noi înţelegem cu atît mai bine lumea cu cît privirea noastră este mai bine filtrată prin prisma sistemelor conceptuale.

Dacă istoria ştiinţelor poate fi înţeleasă ca o recapitulare a progresului conştiinţei pe planul mintal, conceptual, istoria moravurilor şi biografiile marilor personalităţi morale ne ilustrează procesul formării şi a evoluţiei conştiinţei etice. Acelaş lucru ne poate învăţa şi istoria artelor, însoţită de autobiografiile marilor artişti. Trebue să recunoaştem, însă, că procesele de creaţie etică şi estetică sunt încă puţin elucidate. Sub acest raport terenul este încă virgin.

Logica, ştiinţa gîndirii juste, conştiinţa gîndirii ca atare, a apărut înaintea psihologiei. Rolul ei educativ, ca stimulent al conştienţializării, a fost pus în relief minunat de bine de *I. Petrovici* (A,51): „Această ştiinţă, în afară că materializează aparatul gîndirii, făcîndu-l mai palpabil şi mai clar, în afară că luptă cu isbîndă împotriva altei materializări, mai are şi avantajul de a pune raţiunea într'o perspectivă mai bună, pentru a-şi alipi o pornire activă care să execute ordinele ei." Se vede clar avantajul trecerii dela o gîndire implicită şi inconştientă de sine ca fapt de gîndire la o gîndire explicită şi conştientă; căpătăm în conştiinţă mai multă claritate, însoţită de un sentiment de dominaţie.

Din cele spuse ni se precizează şi rolul filosofiei, disciplină a noţiunilor abstracte şi generale, disciplină a ultimelor principii şi a ultimelor noţiuni. Ea exprimă efortul suprem de conştienţializare. Erosul filosofic este năzuinţa după maximum de conştiinţă. Suntem de acord cu *Fouillée*, care spune că „filosofia trebue să fie de azi înainte concepută ca voinţa conştiinţei" (p. XXXI).

Categoriile intelectuale sunt ultimele trepte ale conştiinţei pentru o anumită fază a conştiinţei intelectuale. Deaceea ele au rolul de organizare a experienţii ca forme apriorice, nederivate din experienţă. Prin ele înţelegem toată lumea fără ca ele să poată fi înţelese prin alte concepte superioare.

Dacă ar fi să căutăm o categorie şi mai înaltă a abstrac-

ţiunii sau a conştiinţei filosofice, noi am căuta-o în înţeles. Conştiinţa de înţeles sau înţelesul de înţeles ne apare pentru moment ca o categorie supremă care îmbrăţişează şi domină toate celelalte categorii. In felul acesta, ea reprezintă un instrument incomparabil de lucru, mijloc de precizare şi de ordine în domeniul intelectual.

2. *Perspective în filosofia culturii.*

Din inteligenţă răsare conştiinţa mijloacelor, în voinţă se naşte conştiinţa scopului şi a acţiunii. Tehnica a transformat lumea, dar n'a ridicat omul decît în modul lui material de existenţă. Personalitatea individului s'a schimbat puţin. *Janet* are multă dreptate cînd afirmă că inteligenţa aparţine unui stadiu destul de vechi şi îndepărtat al evoluţiei. Stadiul actual, după savantul francez, este, pentru majoritatea oamenilor, stadiul omului interesat, egoist. Puţini oameni au trecut în stadiul raţional, al conduitelor morale, unde stăpîneşte legea unităţii, a sistemului (şi a lipsei de contradicţie) şi a obiectivităţii. Şi mai puţini se ridică mai sus, spre conduitele experimentale şi cele progresive.

In lumina celor expuse putem interpreta şi marile evenimente sociale. Frămîntările de astăzi fac pe unii filosofi să întrevadă o eclipsă a culturii sau chiar un apus al conştiinţei umane în genere sau al celei occidentale în special. Aprofundarea psihologică a problemelor sociale justifică un pronostic mai optimist. Critica severă a moravurilor nu este numaidecît semnul decăderii morale ci este mai curînd un semn de reacţiune morală, adică de consolidare a conştiinţei morale. Cu cît mai întunecate ne apar realităţile morale, cu atît mai justificată este speranţa ameliorării. Revizuirea scopurilor activităţii, necesitatea şi urgenţa armonizării şi a structuralizării valorilor sociale sunt semne ale unei noui conştiinţe colective şi individuale. Atîtea acţiuni omeneşti care înainte vreme erau îngăduite de conştiinţa socială în exercitarea lor, din cauză că nu existau ca „valori morale" — pozitive sau negative — astăzi sunt cenzurate, din pricină că au căpătat o semnificaţie etică.

Înţelegerea transformărilor sociale este mult ajutată de analogia cu crizele sufleteşti individuale. Este suficient să ne

gîndim la perioada — chinuitoare şi sublimă totodată — a prăbuşirii credinţelor vechi şi a apariţiei unei noui conştiinţe morale în sufletul adolescentului, pentru a înţelege miracolul psihologic. In sbucium şi durere se plămădeşte o nouă tabelă de valori. Lumea de astăzi este în căutarea unei spiritualităţi, a unei noui spiritualităţi, a unui om nou. Numai psihologia ne poate face să înţelegem procesul în virtutea căruia „acelaş" om poate deveni „altul", cum „aceeaşi" lume ne poate apărea „alta." Miracolul aparţine conştiinţei.

De mulţi ani asistăm la criză. Cele mai luminoase minţi au descris-o şi au încercat s'o explice. Un filosof ca *Berdjaeff* semnalează începerea unei lupte titanice între om şi natura tehnizată şi prevede un nou ev mediu. Tehnica vrea să aservească pe om, să-l transforme în automat. „Maşina vrea ca omul să adopte imaginea şi asemănarea sa. Dar omul este creat după imaginea lui Dumnezeu şi nu poate reflecta o altă imagine fără a înceta să existe" (A, 20). Spiritualul îşi reclamă drepturile.

Savantul *Carrel* atrage deasemenea atenţia lumii asupra primejdiei grave în care se află civilizaţia noastră şi ajunge la concluzia, că: „Atenţia umanităţii trebue să treacă dela maşină şi dela lumea fizică spre corpul şi spiritul omului" (p. VII).

Putem oare schimba cursul istoriei? Putem dirija destinul nostru? Iată întrebări arzătoare care se pun în faţa conştiinţei noastre.

Gînditorul francez *Paul Valéry* se întreabă dacă omul este capabil să seziseze mersul spiritului şi să-l dirijeze. Şi spre care scop? Este oare posibilă o politică a spiritului?

C. Rădulescu-Motru pune aceeaşi întrebare la care răspunde afirmativ: omul îşi poate făuri destinul. Destinul individual „dobîndeşte înţeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg din care face parte" (B, 247).

Faptul că în zilele noastre s'au înmulţit scrierile asupra destinului omenesc merită subliniat ca fapt foarte semnificativ. Problema destinului este conştiinţa acţiunii şi a scopurilor, într'un cuvînt este conştiinţa personalităţii întregită în dimensiunea ei temporală. Putem răspunde la această întrebare: omul se poate conduce atît timp cît are conştiinţa superioară a conduitei sale.

Politica statelor ia o nouă înfăţişare, contrară liberalismului din trecut, sistemului „laissez-faire, laissez-passer" în domeniul economic, moral, social şi politic.

Intrebarea de astăzi nu este: „cum să procedăm?" ci: „ce să facem?" In societăţile de astăzi se făuresc nouile scopuri ale umanităţii, nouile direcţii ale spiritului, o nouă tehnică politică. Acţiunea individului nu mai este lăsată la voia întîmplării, ci este supusă tot mai mult controlului. Educaţia inteligenţii face loc educaţiei caracterului şi a personalităţii. Statul îşi propune să modeleze pe cetăţean în sensul sinergiei colective. Legislaţia de astăzi tinde a subordona dreptul civil dreptului public. Din durerile de astăzi se va naşte o nouă lume. Conştiinţa marilor masse va face un pas de progres, cu condiţia numai ca massele să înţeleagă rolul elitelor iar acestea să se facă înţelese de masse rămînînd pe poziţiile lor, la înălţimea misiunii, adică pe poziţia de elite spirituale.

Problema destinului, deci, este indisolubil legată de nivelul de conştiinţă.

Diferenţele de nivel şi structură psihică între păturile sociale au dat naştere la mari frămîntări, din cauza neînţelegerilor fatal ivite în raporturile între ele. Ca psihologi, nu putem reduce antagonismele sociale excluziv la diferenţe de nivel economic. In orice caz, şi aici apare circuitul închis obişnuit: condiţiile economice influenţează universul psihic, iar nivelul psihologic explică în mare parte diferenţele economice. Neînţelegerile apar aici. Aşa se explică încercările statelor de astăzi de a nivela diferenţele. Valoarea economicului trebueşte înţeleasă mai cu seamă ca mijloc de realizare a unei ridicări de nivel în conştiinţa celor mulţi. Acest adevăr răsare şi mai evident din importanţa care se atribue din ce în ce mai mult educaţiei. Invăţămîntul capătă un rol cultural de primul rang. Contrar părerilor unui *Gustave le Bon* după care educaţia ar fi un proces de automatizare, de trecere a fenomenelor din conştiinţă în inconştient, noi credem că educaţia este mai ales proces de ridicare progresivă a omului pe treptele conştiinţei. Opera educativă este sterilă atît timp cît şcoala nu este înţeleasă ca factor de conştienţializare. Nouile baze ale şcolii trebuesc aşezate pe acest adevăr. Se cere cultură organică, asimilată, integrată, personalizată. Cunoştinţa trebue să se trans-

forme prin şcoală în valoare autentică şi personalitatea să ia forma etică. Scopul este clar, rămîne problema grea a mijloacelor.

Ridicarea omului nou se va face încet. In mod absolut şi logic, omul nou este rezultatul educaţiei profesorului nou, iar profesorul nou trebue să fie un rezultat al elevului nou. Logic nu se poate ieşi din aceste circuite. Firește că aceste cercuri vițioase nu sunt absolute şi progresul totuşi se face. O dublă presiune din partea societăţii, prin stat şi prin familie, se exercită în acelaş timp asupra elevului şi asupra profesorului.

Mai subliniem un adevăr important: evoluţia nu se face într'un ritm uniform. Există faze de isbucniri şi prefaceri rapide urmate de modificări lente. Se poate întîmpla ca şi în evoluţia conştiinţei colective, formă superioară a vieţei, să existe un fel de mutaţii brusce, conştienţializări subite, iluminaţii unice, întocmai ca în sufletul adolescentului.

3. *Perspective psihologice.*

Inţelegerea progresului conştiinţei ca o succesiune de trepte de înţelesuri, din ce în ce mai înalte şi mai cuprinzătoare, are importante consecinţe psihologice. Metodele de determinare a nivelului de inteligenţă nu reprezintă astăzi secrete pentru nimeni. In lumina analizelor făcute, determinarea nivelului inteligenţei se confundă cu diagnosticarea nivelului de conştiinţă intelectuală.

Greutatea mai mare îl prezintă domeniul caracterului. Activitatea conştiinţei — în aspectul ei caracterologic — a fost prea puţin studiată. Rămîn încă multe probleme de rezolvat. Care sunt treptele mai importante în desvoltarea caracterului? Care este raportul dintre desvoltarea inteligenţii şi a caracterului? Care sunt metodele de determinare a acestor trepte? Rămîne de făcut o scară metrică a personalităţii. Rămîne de inventat un mijloc de măsurare a altitudinilor personalităţii.

In mod empiric am putea răspunde acum că nu există o corelaţie prea strînsă între desvoltarea acestor două moduri ale conştiinţei: inteligenţa şi personalitatea. Mai putem adăoga că cultura noastră a neglijat din cale afară de mult cultivarea personalităţii şi din această cauză indivizii rămîn, în majori-

Scanned with OKEN Scanner

tatea lor, arieraţi sub raportul caracterului şi al afectivităţii. Poate că nici educaţia nu poate face prea mult fără o schimbare structurală a societăţii; alt cerc vițios!

Una din cele mai grave probleme psihologice de azi credem că este problema arieraţiei personalităţii şi determinarea ei. Există atîţia indivizi normali sub raportul intelectual şi infantili din punct de vedere afectiv.

Emotivitatea poate fi utilizată ca simptom important pentru diagnosticarea personalităţii. Lipsa sau diminuarea ei poate reprezenta incapacitatea de ascensiune, prin lipsa de întrevedere a unor posibilităţi superioare; ea mai poate însemna şi capacitate superioară de soluţionare de probleme. Emotivitatea este semnul că individul se află între două stadii: întrevezi posibilitatea unor soluţii superioare, fiind însă incapabil momentan a le rezolva. In cazul acesta, emotivitatea — semn actual de desorganizare sufletească — poate servi de etapă spre o organizare superioară. Ambele consideraţii ne pot duce departe spre o filosofie practică a vieţii; locul acesteia, însă, nu este aici.

4. *Perspective practice.*

Modul nostru de interpretare lămureşte credem multe din mecanisme patologice, mai cu seamă din acelea evidenţiate de psihanaliză. Imposibilitatea unei integrări superioare duce la disocieri ale personalităţii, la isterii, neurastenii şi la foarte multe alte turburări funcţionale. Readucerea în conştiinţă a „complexelor", adică reajustarea sistemelor psihice, nu se poate face decît prin aservirea totală a sistemului rebel unei conduite superioare, prin transformarea unei tendinţe din scop în mijloc. Psihoterapia are mult de profitat din elucidarea acestor mecanisme.

Se poate vedea uşor importanţa educaţiei morale şi religioase pentru sănătatea şi echilibrul psihic al individului. Este de nepreţuit folosul direcţiei morale sau religioase pentru o conştiinţă labilă şi şovăitoare. Adevărata asistenţă psihologică trebuește înţeleasă mai cu seamă în felul acesta. Este o datorie socială elementară ca o conştiinţă să nu fie lăsată în părăsire, să se sbată în conflicte insolubile sau să se disolve în compromisuri şi deviaţii antisociale; ea trebue aju-

Scanned with OKEN Scanner

tată, susținută și supravegheată de un director moral de conștiință. Medicul și educatorul au mult de făcut în această direcție, dar cel mai chemat pentru această operă este preotul. Seminariile și Facultățile noastre teologice vor trebui să dea o deosebită atenție acestui aspect în formarea preotului. Atenția duhovnicului trebue să se îndrepte asupra punctelor celor mai secrete și intime ale conștiinței individuale, asupra durerilor celor mai ascunse ale sufletului uman, cu o delicateță incomparabilă...; el trebue să fie cel mai în măsură să spună:... „et humani nihil a me alienum puto"; căci înțelegerea și iertarea sunt secretele puterii clericale. De aceea, pe lîngă o formație pur religioasă și o fină intuiție, preotul are nevoie și de o solidă pregătire psihologică.

Scanned with OKEN Scanner

Bibliografie

Apfelbach H., Das Denkgefühl (Wien u. Leipzig, 1922).
Arthus Henri Dr., Les peurs pathologiques (Baillères, 1935).
Bazaillas A., Musique et inconscience (Alcan, Paris, 1908).
Bechterew Wl., Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen (Leipzig u. Wien, Deuticke, 1926).
Berdjaeff Nicolas, (A) L'homme et la machine (trad. Ed. „Je sers", Paris, 1933).
Berdjaeff Nicolas, (B), Un nouveau moyen âge (trad. Plon, Paris, 1939).
Bergson Henri, (A), L'évolution créatrice (Alcan, Paris, 1923).
„ „ (B), L'énergie spirituelle (Alcan, Paris, 1929).
„ „ (C) Matière et mémoire (Alcan, Paris, 1928).
Bertrand-Barraud D., De la nature affective de la conscience (Vrin, Paris, 1927).
Binet A., (A), Idei noi despre copii (Buc.).
„ „ (B), Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel? („An. Psych"., XVII, 1911, 1—47).
„ „ (C), L'étude expérimentale de l'intelligence (Costes, Paris, 1922).
Bleuler E., Affektivität, Suggestibilität, Paranoïa (2 Aufl. Halle, 1926).
Blondel Ch., (A), La psychanalyse (Alcan, Paris, 1924).
„ „ (B), Les volitions („Nouveau traité de psychologie", G. Dumas, VI, 1939, 317—399).
Bohn Georges, La naissance de l'intelligence (Flammarion, Paris, 1909).
Brentano F., Psychologie vom empirischen Standpunkt (2 B-de; Leipzig, F. Meiner, 1924—25).

Cannon Walter, The Wisdom of the Body (Kegan Paul, London, 1932).
Claparède E., (A), Psychologie de l'enfant (Genève, Kundig, 1920).
Claparède E. (B), L'éducation fonctionnelle (Delachaux et Niestlé, 1931).
Claparède E. (C), Feelings and Emotions („Feelings and Emotions", Simp. Worcester, 1928).
Claparède E. (D), La conscience de la ressemblance et de la différence chez l'enfant („Arch. de Psych.," 1918).
Claparède E. (E), Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers (Flammarion, 1924).
Carrel Alexis Dr., L'homme cet inconnu (Plon, Paris, 1936).
Cuvillier A., Manuel de Philosophie. I: Psychologie (Colin, Paris, 1931).
Dalbiez Roland, La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne (2 vol., Desclée de Brouwer, Paris, 1936).
Delacroix H. (A), Les grandes formes de la vie mentale (Alcan, Paris, 1934).
Delacroix H. (B), Les opérations intellectuelles („Nouv. Traité de psych"., *G. Dumas*, V, 1936, 85—143).
Delacroix H. (C), L'association des idées („Nouv. traité de psych"., *G. Dumas*, IV, 1934, 137—161).
Dugas L., La théorie de la mémoire affective chez Maine de Biran („Rev. de méth. et de morale", 42, 1935).
Duncker Karl Dr., Zur Psychologie des produktiven Denkens (Springer, Berlin, 1935).
Dwelshauvers Georges (A), Traité de psychologie (Payot, Paris, 1934).
Dwelshauvers Georges (B), L'inconscient (Flammarion, Paris, 1919).
Fouillée A., Esquisse d'une interprétation du monde (Alcan, Paris).
Freud S. (A), Introduction à la psychanalyse (trad. Payot, Paris, 1926).
Freud S. (B), Über Psychanalyse (Leipzig u. Wien, Deuticke, 1922).
Freud S. (C), Traumdeutung (Leipzig u. Wien, Deuticke, 1921.
„ „ (D), Essais de psychanalyse (trad. Payot, Paris, 1929).

Fröbes J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie (2 B-de, Freiburg, Herder, 1929—1932).
Goblot Edmond, (A), Le système des sciences (Colin, Paris, 1922).
Goblot Edmond, (B), La logique des jugements de valeurs (Colin, Paris, 1927).
Guillaume P. (A), Psychologie (Alcan, Paris, 1931).
„ „ (B), Psychologie de la forme (Flammarion, Paris, 1937).
Hesnard A. Dr., La relativité de la conscience de soi (Alcan, Paris, 1924).
Höffding H., Psychologie in Umrissen (6. Aufl., Leipzig, Reisland, 1922).
Horwicz Adolf, Psychologische Analysen auf physiologischen Grundlage (2 B-de, 1872—1878).
Jaspers K., Psychopathologie générale (trad. Alcan, Paris, 1928).
Ieşan Alexandru, Organizarea experienţei (Cernăuţi, 1923).
Jung C. G. (A), Psychologische Typen (Rascher et C-ie, Zürich, 1925).
Jung C. G. (B), L'inconscient (Payot, Paris, 1928).
Jung C. G. (C), La théorie psychanalytique (Montaigne, Paris, 1932).
James W., Précis de psychologie (trad., Rivière, Paris, 1912).
Janet Pierre, (A), De l'angoisse à l'extase (2 vol., Alcan, Paris, 1926—1927).
Janet Pierre (B), L'évolution de la mémorie et de la notion du temps (Cours) (Chahine, Paris, 1928).
Janet Pierre (C), La pensée intérieure et ses troubles (Chahine, Paris, 1927).
Janet Pierre (D), Les stades de l'évolution psychologique (Cours) (Chahine, 1926).
Janet Pierre (E), L'évolution psychologique de la personnalité (Cours) (Chahine, 1929).
Janet Pierre (F), Les débuts de l'intelligence (Flammarion, 1935).
Janet Pierre (G), L'intelligence avant le langage (Flammarion, 1936).
Janet Pierre (H), La force et la faiblesse psychologiques (Maloine, Paris, 1932).
Köhler W., Gestalt Psychology (New-York, Liveright, 1928).

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Résumé.

Les progrès rapides de la psychologie, l'accroissement du nombre des écoles, des directions et des ramifications psychologiques, nous font sentir la nécessité d'un essai de synthèse, des examens périodiques des notions psychologiques fondamentales, des études critiques, ainsi que l'utilité de la mise en accord des points de vue et de certaines hypothèses de travail. C'est le but de notre essai sur la conscience et l'inconscient. Nous n'avons aucun doute sur les difficultés de l'entreprise, très proche, par certains de ses aspects, des régions métaphysiques et épistémologiques.

Dans le premier chapitre il s'agit de l'analyse structurelle de la conscience. Nous nous sommes demandé si la conscience est toujours liée — comme le pensent certains psychologues — avec un contenu objectif ou avec le moi. L'essai de différenciation du fait psychologique d'un fait physiquc donne lieu très souvent à des confusions entre la signification d'objet, comme existant indépendamment et en dehors d'une conscience, et le sens de contenu de conscience comme complexe de sensations. Au contraire de ce que paraissent admettre un Mach *ou un* Larguier des Bancels, *nous pourrions affirmer qu'un objet n'est et ne fut jamais un complexe de sensations. L'objet comme être indépendant d'une conscience et l'objet comme fait de conscience sont deux réalités bien distinctes. Les sens d'objet, de „faits de conscience", de conscience, de moi, sont des produits tardifs de l'évolution de la conscience. La conscience peut avoir un contenu sans en avoir conscience; de même il existe des consciences sans idées de* conscience, *de moi ou de fait conscient. Mais les contenus de conscience, inconscients de*

leur existence, sont vécus autrement que les contenus similaires conscients de soi.

La conscience s'élève, par un effort continuel de prise de conscience, d'un degré à l'autre, à partir d'un stade irréfléchi, arrivant aux sommets actuels, d'une conscience réfléchie, symbolique, logique, dont les contenus sont bien différenciés: sujet-objet, extérieur-intérieur, moi-nonmoi, etc. Nous sommes conscients par l'intermédiaire des notions; l'écran conceptuel s'interpose entre nos organes sensoriels et la réalité matérielle: la notion d'objet représente l'acte de prise de conscience sur les conduites élémentaires de l'objet, de même que la pensée se pense par l'idée de la pensée et la conscience arrive à la pleine conscience de soi-même par l'idée de la conscience. Nos degrés de conscience sont degrés de puissance et d'augmentation incessante de la domination psychique. La conscience primitive et non-verbale se transforme en s'élevant sur le plan verbal, réfléchi et symbolique. La compréhension du monde se fait par l'intermédiaire des systèmes conceptuels; c'est pourquoi on pourrait dire que conscience signifie connaissance. C'est l'aspect intellectuel de la conscience, distinct de l'aspect moral, volitif, qui exprime la personnalité. Ce sont deux modalités principales d'organisation de la conscience.

Comme structure, la conscience est un monde des sens, organisés dans des systèmes différents. Les différenciations de la conscience sont des différenciations des significations. L'intelligibilité d'un phénomène surgit de son assimilation par un système défini des significations. C'est ainsi qu'un sujet peut être compris comme objet ou un objet peut être interprété comme sujet.

Les systèmes doivent être bien distincts les uns des autres pour éviter les confusions ou ne pas donner lieu aux discussions stériles portées sur les problèmes insolubles. C'est ainsi que nous pouvons résoudre le problème paradoxal, posé par Goblot: comment se fait-il que „ce phénomène intérieur est extérieur, cette donnée subjective est objective"? Lorsque un contenu d'une conscience est rapporté au système extérieur des significations, il m' apparaît comme objet; lorsqu'il est intégré dans un système intérieur des sens, il est perception, représentation ou concept; intégré dans un système linguistique il est un nom; dans un système axiologique il devient valeur, etc.. On peut établir le

fait qu'il n'existe pas un seul *objet, compris différemment, mais qu'il y a vraiment* plusieurs *faits différents. De même se résout le problème médiéval de la lutte des universaux: le chien (compris comme tel par une conscience quelconque) peut être compris par moi comme „animal", comme „nom", ou comme „concept." La signification d'une* seule *réalité s'appuie sur nos représentations collectives, notre univers pratique et social. Elle sert de point de repère, de système de référence pour les autres systèmes de sens. Si nous nous délivrons de ce point d'attache pratique et social, nous arrivons à comprendre qu'il existe autant de réalités qu'il y a de sciences; chaque système de sens est un monde entier.*

Dans le second chapitre, la conscience est examinée au point de vue fonctionnel. Quelle fonction convient le plus à la conscience: la relation, la synthèse, la surveillance des conduites, le choix ou l'adaptation? La notion d'adaptation nous paraît la plus compréhensive, ayant l'avantage d'embrasser aussi le caractère dynamique de la conscience. Mais il est nécessaire de réduire la sphère de cette notion, par élimination des formes organiques et inconscientes d'adaptation. L'adaptation par la conscience se fait sur le plan de la compréhension, *de* l'intellection; *à l'instant où les équipements automatiques sont insuffisants pour rétablir l'équilibre nécessaire entre l'individu et le milieu, intervient la conscience. Le problème signifie hésitation, conflit et choix. Plus difficile est le problème, plus grand est l'effort de la conscience.*

Cette manière de voir la conscience nous fait comprendre la succession des états de conscience: dès que le cycle dynamique entre l'individu et le milieu s'est fermé dans un état stationnaire d'équilibre, la signification s'est évanouie de la conscience; par l'acte d'adaptation, la conscience se débarasse de ses propres créations en les détruisant dès que leur rôle est fini.

L'aptitude de créer de nouvelles significations, de les assimiler, et de passer avec une facilité extraordinaire d'un système à l'autre des sens, nous l'avons nommée plasticité de la conscience.

La conscience s'est adaptée très facilement au caractère temporel des choses. Comment s'expliquent-ils les faits de la mémoire, présents en même temps que passés, pensés actuellement dans un avenir lointain? Comment comprend-on le jugement paradoxal de Goblot: *„ce phénomène présent et mien est mien*

mais n'est pas présent, ou bien: ce phénomène présent est passé?" La réponse est facilitée par la différenciation des sens: ce qui est passé est phénomène-objet, *ce qui est actuel est* image. *Comment se fait-il que le „même" objet est „en même temps" en nous et en dehors de nous? Dehors, il existe comme* objet, *dedans il existe comme* image, représentation *ou* concept. *Le phénomène d'illumination (Einsicht, Insight) est le moment d'apparition de nouvelles significations. Il y a beaucoup de cas de papillottement, d'alternance ou d'oscillation des sens.*

Dans le chapitre sur la dualité des aspects de conscience, nous avons essayé de mettre en évidence le caractère dichotomique de la plupart des classifications. Le fait est significatif pour la mise en relief des deux modes fondamentaux de la conscience. Entre le plan non-verbal et le plan de la conscience réfléchie, nous distinguons un plan associatif ou imaginatif; c'est le stade d'une pensée qui ne se pense pas. La pensée de la phase supérieure exerce un contrôle sur la pensée non-réfléchie de l'association. Le rêve est le berceau de la pensée.

Il est difficile d'admettre l'existence d'un stade de conscience purement émotionnel. L'émotion est le symptôme d'un conflit qui nécessite une solution urgente dont la conscience n'est pas capable. Il existe un antagonisme entre l'intelligence et l'émotion. Les sentiments nous apparaissent comme régulateurs des conduites et générateurs des valeurs. Dans une conscience supérieure, la pensée est différenciée de l'action. Ce fait permet une nouvelle organisation des intérêts, un nouvel équilibre, réfléchi cette fois-ci, entre les tendances mêmes.

L'intelligence est une activité de l'individualité tout entière d'organisation des moyens en fonction d'un intérêt dominant. Dès que la réalisation d'une tendance rencontre un obstacle dans l'apparition d'une tendance concurrente, surgit le problème de la fin et de l'action; *l'être devient conscient de ses propres actions; la conscience se fraie la voie des fins et des valeurs; c'est* la naissance de la personnalité. *La conscience de soi s'accomplit dans le cadre social. La division en valeurs-moyens et valeurs-fins correspond à la division de la vie psychique en intelligence et volonté.*

Le quatrième chapitre représente l'essai d'une systématisation des faits inconscients. L'interprétation des phénomènes inconscients comme faits qui gardent tous les caractères sauf celui de la conscience, comme si c'étaient des choses qui ont perdu

Scanned with OKEN Scanner

leur étiquette qui fut collée sur elles, est une attitude qui manque de sens psychologique. Beaucoup d'auteurs de l'école psychanalytique, y compris son chef, S. Freud, commettent cette erreur. Il y a des représentations qui sont inconscientes en rapport *avec une conscience consciente de ses représentations; il y a des consciences inconscientes de soi; mais il est absurde de parler de représentations, pensées, raisonnements comme faits inconscients en soi.*

Nous avons distingué trois modes, trois dimensions de l'inconscient: (1) inconscient abyssal, *sousconscient, situé sur la ligne* verticale *de la personnalité et qui comprend les anciennes conduites,* intégrées *dans les nouvelles structures, ainsi que les conduites qui ne sont pas intégrées,* archaïques; *(2) inconscient* périphérique, extra-conscient, *sur la dimension* horizontale *de la vie psychique qui a aussi deux formes: l'une* fonctionnelle, virtuelle, *qui comprend toutes les fonctions, dispositions, aptitudes et habitudes, et la forme d'inconscient* dissocié *avec tous les contenus rejetés et les tendances* refoulées; *(3) le troisième mode* (longitudinal) *est représenté par l'inconscient* temporel, dynamique, *du* destin, *avec ses deux formes: les souvenirs et l'anticipation vague de l'avenir; la conscience se penche sur ce qui n'est plus, étant poussée vers ce qui n'existe pas encore; les deux ombres de la personnalité consciente: l'une qui la suit, l'autre qui la précède. L'inconscient du destin est la loi même de l'évolution; le destin de la conscience est un inconnu qui se révèle, un bourgeon qui se déploie, un ressort qui se détend en se faisant conscient; c'est un processus de croissance, un inconscient qui* tend vers la *conscience, un* préconscient.

Dans l'intérieur de la conscience, les sens et leur systèmes ont toujours leur évolution et leur destin; le niveau et la structure d'une signification dépendent du milieu, représenté par les systèmes voisins; le niveau atteint par une conscience individuelle dépend des dispositions innées et de l'ambiance collective dont elle fait partie. La conscience tend vers une forme parfaite et accomplie, qui est sa *forme; ici se trouvent le germe et le secret de la vocation ainsi que le sentiment d'une mission à accomplir.*

Dans le dernier chapitre nous essayons de saisir la conscience dans son activité essentielle. Toutes les deux formes d'organisation de la conscience, sur le plan intellectuel, de même que sur celui de la personnalité, peuvent se réduire à une seule

Scanned with OKEN Scanner

activité de création et de synthèse. De même que dans une vision stéréoscopique, où les deux images plates, provenant des deux visions monoculaires différentes et incompatibles, disparaissent fusionnant dans une seule image d'une seule vision binoculaire, dont le relief représente une solution originale et harmonieuse, de même se résolvent les conflits d'ordre intellectuel ou volitif. Le bon sens et la sagesse (= le bon sens devenu conscient de lui-même) représentent, dans le domaine de la personnalité, l'unité de la conscience, l'activité de synthèse, l'équilibre des intérêts, l'harmonie des fins.

Le rôle de l'intelligence dans cette oeuvre de conciliation de la personnalité est d'atténuer les conflits, de réaliser la paix entre les systèmes en lutte, d'où: „la logique des sentiments", „logique justificatrice", „fonction de transfiguration", qui arrivent à nous donner souvent des types bovariques. Cette fonction de l'intelligence rend de grands services à la personnalité au point de vue de l'unité et de l'équilibre de la conscience.

Notre essai nous permet quelques conclusions d'ordre général. Si le progrès de la science est progrès de la conscience intellectuelle, la philosophie, effort suprême de l'unité et de l'abstraction, est l'expression du maximum de conscience. Les catégories intellectuelles sont les degrés supérieurs de la conscience. Le sens du sens nous paraît être la catégorie la plus compréhensive de l'esprit. Les phénomènes sociaux de nos jours peuvent être expliqués partiellement par les différences des niveaux et des structures de la conscience; elles peuvent être interprétées pour les grandes masses comme un réveil de la conscience du destin, comme naissance d'une nouvelle conscience, consciente de l'action, de la personnalité, d'une conscience morale. L'enseignement et l'éducation sont des facteurs de premier ordre dans le progrès de l'esprit. La politique de l'esprit prend la place de l'ancienne politique de „laissez-faire, laissez passer." L'essentiel est de trouver le moyen pour élever la conscience des grandes masses à un niveau supérieur. La psychologie doit chercher le moyen de diagnostiquer les altitudes de la conscience; elle doit trouver une „échelle métrique de la personnalité." Il y a des individus intelligents ayant un caractère infantile. L'assistance et la prophylaxie psychologique doivent intéresser l'éducateur, le médecin et dans une mesure peut-être encore plus grande, le prêtre.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINSUL

Pagina

Introducere 7

Capitolul I ..... 9— 29

Structura conştiinţei.

1. *In căutarea conştiinţei* 9
2. *Eroarea lui Mach* 12
3. *Sondagii în conştiinţă* 16
4. *Transpunere sau transformare?* 21
5. *Treptele conştiinţei* 23
6. *Conştiinţa ca lume a înţelesurilor* 25
7. *Răspunsul la paradoxul lui Goblot* 26
8. *Rezumat* 28

Capitolul II ..... 30— 42

Funcţia conştiinţei.

1. *Relaţia* 30
2. *Sinteza* 31
3. *Autosupravegherea* 32
4. *Adaptarea* 33
5. *Factorii conştiinţei* 36
6. *Plasticitatea conştiinţei* 39
7. *Alt paradox al lui Goblot* 40
8. *Rezumat şi concluzii* 42

Capitolul III ..... 43— 69

Dualitatea aspectelor de conştiinţă.

1. *Gîndirea şi acţiunea* 43
2. *Clasificaţia fenomenelor psihice* 45
3. *Inteligenţa şi afectivitatea* ..... 47— 60

a) *Raportul de heterogeneitate sau de antagonism* 47

Scanned with OKEN Scanner

b) *Colaborare* 49
c) *Interpretări afectiviste* 50
d) *Primitivitatea afectivității* 51
e) *Critica teoriei lui H. Wallon* 55
f) *Precizări și concluzii* 57
4. *Inteligența și voința* 60
5. *Existență și valoare* ..... 65— 68
a) *Valori-mijloace și valori-scopuri* 67
b) *Obiectivarea valorilor* 68
6. *Rezumat și concluzii* 69

Capitolul IV ..... 70— 86

Inconștientul.

1. *Erori* 70
2. *Moduri de inconștient* ..... 72— 84
a) *Inconștient abisal* 74
b) *Inconștient periferic* 78
c) *Inconștient temporal* 81
3. *Natura inconștientului* 84
4. *Rezumat și concluzii* 86

Capitolul V ..... 87—110

Activitatea conștiinței.

1. *Inteligența* 88
2. *Afectivitatea* 90
3. *Voință — personalitate — bun simț — înțelepciune* 94
4. *Exemple* 95
5. *Rolul inteligenții în conflictele personalității* 99
6. *Rezumat și concluzii* 101

Concluzii.

1. *Perspective în filosofia teoretică* 103
2. *Perspective în filosofia culturii* 105
3. *Perspective psihologice* 108
4. *Perspective practice* 109
Bibliografie ..... 111—117
Résumé ..... 118—123

DE ACELAŞ :

1. Indicaţii pentru alcătuirea unui portret psihologic, *Bul. Semin. Ped. Univ. Iaşi*, No. 6, 1929.
2. Reflexii pedagogice, *Bul. Semin. Ped. Univ. Iaşi*, No. 7, 1930.
3. Caracter şi caracterologie, *Vremea Şcolii*, No. 2, 1936.
4. Conştiinţa afectelor, *Revista de Filosofie*, No. 2, 1936.
5. Funcţia afectivităţii, *Analele de Psihologie*, III, 1936.
6. Cunoaşterea psihologică şi sentimentul, *Revista de Filosofie*, No. 3, 1937.
7. Inspecţia şcolară în lumina psihotehnicei, *Jurnal de Psihotehnică*, No. 3, 1937.
8. Din aspectele sociale ale orientării profesionale, *Jurnal de Psihotehnică*, No. 4, 1937.
9. John Locke, în *Istoria Filosofiei moderne*, 1937.
10. Caracterele afectivităţii, *Analele de Psihologie*, IV, 1937.
11. Ce este foaia de observaţie vocaţională (F. O. V.)?—*Jurnal de Psihotehnică*, No. 2, 1938.
12. O divergenţă de păreri : Ce este metoda F. O. V.?—*Jurnal de Psihotehnică*, No. 4, 1938.
13. Problema notei şcolare, *Vremea Şcolii*, No. 1-2, 1939.
14. Psihologia personalităţii. I Bazele personalităţii, Tip. Ţerek, Iaşi, 1939.
15. Insemnări psihologice, *Cuget Moldovenesc*, NN. 4-5, 6-8, 9-10. 1940 ; NN. 1-3, 6-7, 1941, NN. 1-3, 4-5, 1942.
16. Timpul şi spaţiul în lumea rurală, *Cuget Moldovenesc*, No. 4-5, 1941.
17. Metoda asociaţiei libere, *Jurnal de Psihotehnică*, No. 3,1941.

Scanned with OKEN Scanner

IMPRIMERIA
TIPARUL
UNIVERSITAR
BUCUREŞTI
Str. Elie Radu 6

PREŢUL: LEI 150.

Scanned with OKEN Scanner